CC 7.44

R32699

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/b21689908

Anthropogonie.

Anthropogonie.

Das Allgemein-Menschliche

seinem Wesen und seiner dreigliedrigen Entwicklung nach

oder: „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst

von

Dr. Max Schasler.

ROYAL COLLEGE OF PHYSICIANS EDINR LIBRARY

Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich.
1888.

Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsangabe.

Vorrede: Zur Begründung jedes philoophischen Sondergebiets von substanzieller Natur ist das Zurückgehen auf das Wesen des Allgemein-Menschlichen, d. h. des subjektiven Geistes, erforderlich, weil ohne eine solche Untersuchung immer von einer Voraussetzung ausgegangen werden, das System also einer festen Grundlage entbehren muß. — Ziel des vorliegenden Werks ist der Nachweis, daß es nur drei ursprüngliche Ideen giebt, welche den Inhalt des subjektiven Geistes bilden, die, entsprechend den drei Grundformen seiner Thätigkeit: dem **Erkennen**, dem **Empfinden** und dem **Anschauen**, als die „logische Idee", die „ethische Idee" und die „ästhetische Idee" zu bezeichnen sind. — Grund, warum für den Titel des Werkes die Bezeichnung „Anthropogonie" statt des gebräuchlicheren Ausdrucks **Anthropologie**, welcher seinem etymologischen Sinne nach den Inhalt prägnanter bezeichnen würde, gewählt wurde.

Einleitung.

Der Mensch als Produkt des allgemeinen Weltprozesses.

	§§	Seite.
a. **Das Absolute als Grund des Weltprozesses.** Das Wesen des Absoluten, als Urgrund alles Seienden, besteht darin, daß in ihm alle Bestimmtheit aufgehoben ist, so daß sein Inhalt Alles und zugleich Nichts ist. Die Vorstellung der idealistischen Philosophie von einem angeblich „absoluten Denken" ist folglich, da immer Etwas, d. h. ein Bestimmtes, gedacht werden muß, eine Illusion ohne philosophischen Werth. Ebenso illu-	1	1

	§§	Seite.
sorisch sind die Bestimmungen des Absoluten als „Gott“ (Spiritualismus) und als „Materie“ (Materialismus). Da nun vom Absoluten, weil sein Inhalt nicht zu bestimmen ist, nicht ausgegangen werden kann, so kann der Anfang nur mit einem Gegebenen gemacht werden: und dies Gegebene ist die Thatsache der Existenz des subjektiven Geistes als Produkt des allgemeinen Weltprozesses, d. h. des „Ichs“ als Subjekt des Denkens und als Folge davon des „Es“, als nothwendigen Gegensatzes zum Ich. — Prozeß ist Bewegung, vom Absoluten gesagt: Selbstbewegung, womit unmittelbar der Begriff der Diremtion sich verbindet. — Trieb und Idee als Form und Inhalt der Selbstbewegung. Ihr Gegensatz und Aufhebung desselben in eine höhere Einheit: Begriff der Entwicklung oder des Werdens, in welchem Trieb und Idee sich zu den Begriffen von „Zeit“ und „Raum“ konkresciren. Hiemit sind die formalen Bedingungen für die reale Welt gegeben.		2 3 2 4 3
b. **Wesen des subjektiven Geistes im Allgemeinen.** Trieb und Idee als Gegensatz unendlicher Freiheit und unendlicher Nothwendigkeit und weiter als der Gegensatz unendlicher Subjektivität und unendlicher Objektivität oder, was dasselbe ist, zwischen Geist und Natur, deren konkrete Einheit das Absolute als absolute Vernunft, aber als Prozeß nur Ziel der Bewegung ist, d. h. ihre Vernünftigkeit ist nur ein Sollen und hat als solches nur relative Bedeutung. — Geist und Natur sind einander immanent, nehmen aber, als im Prozeß befindlich, eine verschiedene Stellung zu einander ein: der Moment, in welchem im Laufe der Entwicklung die Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität des Naturelements gewinnt, ist das Sichbewußtwerden des Geistes, d. h. die Schöpfung des Menschen als geistige Anthropogenesis. — Die philosophische Bedeutung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, als Emancipation des Geistes von der unbedingten Naturnothwendigkeit.	4 5 6. 7	8 7 8
c. **Der subjektive Geist in seiner Bestimmtheit.** Begriff des Lebens, als Immanenz des Geistes und der Natur: die Stufen der Entwicklung dieser Immanenz, deren Resultat die Befreiung des Geistes von der Natur, aber zugleich, weil unendlicher Prozeß, nur relativ ist, d. h. ein Sollen bleibt. Die Weltgeschichte ist dieser unendliche Prozeß der Selbstbefreiung des Geistes vom Gesichtspunkt allgemein-menschlicher Entwicklung, zugleich aber spiegelt er sich in der individuellen Entwicklung des einzelnen Menschen ab.	8 9 10	12 13 14

Kapitel I.

Der dreieinheitlich-gegliederte Organismus des subjektiven Geistes.

	§§	Seite.
a. **Die Freiheit des subjektiven Geistes als Prozeß der Selbstbefreiung.** Als Sollen enthält die Freiheit zugleich ein Element der Unfreiheit: nur in dieser Einheit mit der Unfreiheit ist sie die Grundbestimmung des subjektiven Geistes gegen die Natur, d. h. sie ist der im Geiste selbst vor sich gehende Kampf der Freiheit mit der Unfreiheit. Die beiden Stellungen des Geistes zur Natur, einmal zu ihr als äußerlichem Objekt (Außenwelt), sodann zu ihr als dem Geiste selbst immanentem Naturelement. Das Bewußtsein über diese Doppelstellung ist Selbstbewußtsein, die Einheit beider Elemente im Geiste ist Empfindung, als Naturdasein des Geistes. Aber der Gegensatz zwischen Bewußtsein und Empfindung ist kein abstrakter, so daß sie einander ausschlössen, sondern sie enthalten einander als Momente in sich und in dieser Einheit ist der Geist reine Anschauung. — Wesen der „Anschauung" als Neutralisation des bewußten Erkennens und der Empfindung. Allen drei Thätigkeitsformen liegt, im Unterschiede von der Entwicklung des Thiers, das Element der relativen Freiheit zu Grunde.	11 12 13	16 17 19
b. **Die drei Thätigkeitsformen des Geistes im Prozeß seiner Selbstbefreiung:** das Erkennen, Begehren und Gestalten. Als konkrete Aeußerungsweisen der drei Thätigkeitsformen enthalten sie, im Unterschied von den analogen Thätigkeitsäußerungen des Thiers, das Element der Freiheit. Die Begriffe der Spontaneität und Receptivität und ihre Einheit in der Anschauung, als Ausgleich des Gegensatzes zwischen Bewußtsein und Empfindung. Falscher Gegensatz des Erkennens und Begehrens als theoretischer und praktischer Thätigkeit des Geistes. — Begriff der Vorstellung, als Anfang des dreieinheitlichen Prozesses. Verhältniß der Vorstellung zum „Gefühl". — Das Wahre, das Gute, das Schöne als ideeller Inhalt des Erkennens, des Begehrens, des Anschauens.	14 15 16 17	22 23 27 29 31 32
c. **Der Gegensatz des theoretischen und des praktischen Geistes und seine Aufhebung.** Verhältniß dieses Gegensatzes zu dem parallelen der Spontaneität und Receptivität: Der theoretische Geist ist wesentlich spontan mit dem sekundären Moment der Receptivität, der praktische wesentlich receptiv mit dem sekundären Moment der Spontaneität. Mann und Weib als konkretes Beispiel für das Verhältniß (Verstand und Empfindung). Die An-	18 19	37 38

	§§	Seite.
schauung als Ausgleich beider als gleichwerthig gesetzten Formen. Wechselwirkung derselben als Form ihrer konkreten Entwicklung bei Beginn des Prozesses. Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung, Sinnesanschauung als menschliche und als thierische Thätigkeiten. Auf Grund des Elements der relativen Freiheit in der specifisch menschlichen Thätigkeit als unendlichen Sollens wird die Wahrnehmung zu einem Forschen nach „Wahrheit", das Begehren zu einem Streben nach dem „Guten", die Anschauung zu einem Suchen der „Schönheit"; Triebe, die sich, zugleich als unbedingtes Bedürfniß des Geistes, in den drei Sphären der Sprachfähigkeit, der Sittlichkeit und der Kunst realisiren. Als subjektive Fähigkeiten des Geistes entsprechen diesen Thätigkeitssphären die sog. Geisteskräfte des Verstandes, des Gefühls und des Geschmacks.	20 21	41 43 44

Kapitel II.

Die reale Genesis des subjektiven Geistes als „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst.

	§§	Seite.
a. Der allgemeine Charakter dieser Genesis als einheitlichen Prozesses. Als einheitlicher ist der Geist bloße Dynamis, als sich konkret realisirender tritt er sogleich in die Besonderung ein, d. h. er verhält sich negativ gegen die Einheitlichkeit. Wichtigkeit dieses Begriffs der „Negativität" für den gesammten Entwicklungsprozeß, soferu durch sie die Dynamis zur Energie getrieben wird. Dynamisch ist der Anfang des Sprechens, des Wollens, des Gestaltens derselbe, energisch ist er verschieden. Unterschied gegen die thierische Entwicklung. Die Schöpfung des Menschen in der biblischen Mythe. Verhältniß der drei philosophischen Disciplinen: Logik, Psychologie und Physiologie zu: Sprachphilosophie, Ethik und Aesthetik, als den allein substanziellen Gebieten der Philosophie des subjektiven Geistes.	22 23 24 25 26	47 48 50 53 56

Kapitel III.

Der „Ursprung" der Sprache als Entwicklungsprozeß des erkennenden Geistes.

	§§	Seite.
1. In substanzieller Beziehung. Abermalige Anknüpfung an die biblische Mythe: Ursprung der Sprache als onomatopoetische Spracherzeugung. Die Artikulirung als wesentlich	27 28	64 68

	§§	Seite.
differente Form des menschlichen Sprachlauts vom thierischen Laut: die onomatopoetische Spracherzeugung hat es schon mit der Wurzelbildung, die Artikulirung mit der Sprachlautbildung überhaupt zu thun, ist also die Voraussetzung der onomatopoetischen Spracherzeugung. Die Sprachentwicklung des Kindes: der Anfang ist Einheit mit der Mutter, ausgedrückt durch den Laut MA als ersten menschlichen Naturlaut; durch Abstraction sind aus MA die Laute M und A, jenes der erste Konsonant, dieses der erste Vokal entstanden. Diese Abstraction ist zugleich der symbolische Ausdruck für die Aufhebung der ursprünglichen Einheit des Kindes mit der Mutter, d. h. erstes Erwachen der Vorstellung von Subjekt und Objekt: A verhärtet sich in AH' zur Bezeichnung des Ich (*Aham*), M erweitert sich zu Man (Casus obliqui der ersten Person) und zugleich zum Einheitsbegriff (*μόνος*). Entstehung des *As* als Bezeichnung der äußern Objektivität. Entstehung des Differenzbegriffs (Tu und Duo). „Meinen" und „Wissen". Weitere Entwicklung dieser Urwurzeln zu Sondervorstellungen: die Beziehungsformen der Geschlechtsunterschiede und der Personalsuffixe der Verben.	29 30 31 32	69 74 81 84
2. **Der „Ursprung" der Sprache als Entwicklungsprozeß des erkennenden Geistes in formaler Beziehung.** Irrthum der konventionellen Vorstellung von der Laut-, Silben-, Wort- und Satzbildung. Der Satz als erstes, aber noch formloses Produkt der Sprachbildung; durch Abstraction entsteht das Wort, aus dem Worte die Silbe, aus der Silbe der Laut als bestimmte Formen. Anwendung dieses Princips auf die substanziellen Urwurzeln. — Die Artikulation als Gliederungs- und Gestaltungsprincip der Sprachbildung. Die „Wurzel" als erste konkrete Formsubstanz für die Artikulation: Stamm und Endung; der Stamm geht zur Differenzirung über: Konjugation und Deklination. Verbum und Nomen, als Prädikat und Objekt, schließen sich zum Satz als formaler Einheit zusammen. Weitere Gliederung. Die Elemente der Receptivität und Spontaneität in diesem Entwicklungsprozeß, das Produkt ihrer Wechselwirkung ist die Artikulation. Der Anfang der onomatopoetischen Sprachbildung fällt zwischen die dritte und vierte Stufe der Entwicklung [1. Ma 2. Ah (Ich) 3. As (Es) — 4. (Tu)]. Menschliche und thierische Lautbildung. Bedeutung des Moments der „Geselligkeit" für die Spracherzeugung beim Thier und beim Menschen. Ethische und ästhetische Seite der Spracherzeugung.	33 34 35 36 37 38 39 40 41	92 95 97 99 100 101 102 104 105

Kapitel IV.

Der „Ursprung" der Sittlichkeit als Entwicklungsprozeß des empfindenden Geistes.

	§§	Seite.
Der Begriff „Sittlichkeit" ist zunächst nur neutral, als Begehren (Ab- und Zuneigung) schlechthin zu fassen. Das Wort	42	110
stammt von „Sitte", d. h. dem konventionell Herkömmlichen, auf die Geselligkeit sich gründenden Gebräuchlichen als freier Beziehung verschiedener Subjekte auf einander in Form der Wechselwirkung. Erste und natürlichste Form derselben ist der Geschlechtsgegensatz. Das Allgemein-Menschliche darin; männliche und weibliche Tugend. Das Element der Freiheit als bewegendes Prinzip der Sittlichkeitsempfindung.	43	111
	44	113
	45	114
1. Die substanziellen Elemente des Sittlichkeitsprozesses.	46	114
Erste Quelle desselben ist der Geschlechtsgegensatz als Wechselbeziehung der Geschlechter auf einander. Wesen der Geschlechtsliebe. Bedeutung der Ehe, als sittliche Form der Ausgleichung des im Wesen des subjektiven Geistes liegenden Gegensatzes von Spontaneität und Receptivität. Hausfrau und Familienvater. Vollendung des Verhältnisses durch die Geburt des Kindes. Erweiterung desselben durch die Geburt eines zweiten, geschlechtlich verschiedenen Kindes: Sohn und Tochter. Verschiedenheit der Wechselbeziehung derselben zum Vater und zur Mutter, Knaben und Mädchen, Jüngling und Jungfrau, Mann und Weib, Greis und Matrone. Peripetie der Entwicklung. — Differente Charakteristik der beiden Seiten des Geschlechtsgegensatzes hinsichtlich des Erkennens, Empfindens, Anschauens. Der Racenunterschied als zweite Quelle der Differenz in der allgemeinmenschlichen Entwicklung, begründet auf den Gegensatz der kalten und warmen Zone. Charakteristik derselben hinsichtlich der Sittlichkeitsempfindung. Der Unterschied der Temperamente als dritte Quelle. Charakteristik derselben. — Die Wechselwirkung dieser verschiedenen elementaren Gegensätze führt zum Begriff der Nationalität. Analogie dieser Gegensätze mit dem Nationalitätsunterschied: Germanen und Romanen. Die Nationalität als substanzielle Basis für die Bildung einer staatlichen Gemeinschaft. Die Nomaden. Stämme und Gemeinden als nationale und politische Sphären. Weitere Differenzirung zur Familie; Rückkehr zum Kinde, als Quelle des allgemein-menschlichen Entwicklungsprozesses der sittlichen Empfindung. Relative und absolute Bedeutung des Sittlichkeitsbegriffs. Im Fortschritt der Entwicklung ist der Begriff der Sittlichkeit als absolute Idee und zugleich für jedes Stadium des Prozesses als relativ gesetzt.	47	116
	48	119
	49	121
	50	123
	51	124
	52	126
	53	128
	54	129
	55	131
	56	134
	57	135
	58. 59	
	60	138
	61	139
	62	141
	63	143
	64	144
	65	144
	66	145

	§§	Seite.
2. **Die formalen Elemente des Sittlichkeitsprozesses.** Ebenſowenig wie eine allgemein-menſchliche Sprache und eine allgemein-menſchliche Kunſt exiſtirt, giebt es auch eine allgemein-menſchliche Sittlichkeit als konkrete Form der allgemein-menſchlichen Sittlichkeitsempfindung. Sophiſtiſcher Fehlſchluß daraus auf den Mangel an abſoluter Bedeutung der Sittlichkeit überhaupt.	67 68 69	146 147 148
Die individuelle Selbſtſtändigkeit als Unterſchied des Menſchen gegen das Thier. Scheinbare Ausnahme davon. Kulturgeſchichtliche Sonderformen der Vorſtellung vom Sittlichen, analog der Verſchiedenheit der Vorſtellungen vom Begriff der Freiheit, deren kulturgeſchichtliche Entwicklung auch die Begriffe der Familie, der Gemeinde, des Staats modificiren: der Fortſchritt darin manifeſtirt ſich als unendlicher Kampf des Geiſtes mit dem ihm immanenten Naturelement, d. h. als Streben nach dem Ideal.	70 71 72	150 151 151
Die konkrete Form dieſes Strebens iſt vom Standpunkt der allgemein-menſchlichen Entwicklung die Weltgeſchichte. Allmälige Abſchleifung der natürlichen Differenzen, namentlich der Nationalitätsgegenſätze als Annäherung an den Begriff des Allgemein-Menſchlichen. Die Geneſis des Sittlichkeitsprozeſſes beginnt wieder beim Kinde. Scheinbarer Widerſpruch dieſes Anfangs mit der Thatſache, daß das Kind bereits Produkt der Familie iſt, und Löſung deſſelben: die konkrete Baſis des Prozeſſes iſt allerdings die Familie, aber die ſittliche Bedeutung der Ehe wird erſt durch die Geburt des Kindes real, d. h. daß die „Gatten" zu Eltern ſich erheben. Dem Recht und der Pflicht der Eltern ſteht das Recht und die Pflicht des Kindes gegenüber: der Erziehung des Kindes zur Sittlichkeit als Pflicht der Eltern ſteht der Gehorſam als Pflicht des Kindes gegenüber. Der ſcheinbare Zwang in dieſem Verhältniß (Unfreiheit des Gehorchenden gegen Willkür des Befehlenden) iſt vielmehr nur das Recht des Bewußtſeins gegen das Unbewußtſein, des Geiſtes gegen die Natur, beruht alſo gerade auf dem Princip der Freiheit. Begriff der Strafe als Ueberwindung des Widerſtandes der unfreien Natürlichkeit gegen die ſittliche Nothwendigkeit: dieſer Befreiungsprozeß iſt die Erziehung als „Zucht" (daher Züchtigung als Strafe für den Widerſtand gegen die Befreiung). Elternliebe einerſeits, Kindesliebe als Pietät und Vertrauen zur höheren Einſicht der Eltern andrerſeits, mildern die Roſität des Erziehungsbegriffs. Verſchiedene Stellung des Vaters und der Mutter zum Sohn und zur Tochter in dieſem Verhältniß. Grenze deſſelben. Bei fortſchreitender Entwicklung des Kindes, Wachſen der Selbſtſtändigkeit und in Folge deſſen Selbſtbeſchränkung der elterlichen Gewalt. Wahl des Lebensberufs und Gründung einer eigenen	73 74 75 76 77 78 79 80	153 154 155 156 157 158 160

	§§	Seite.
Familie als Motive der Emancipation von der elterlichen Gewalt. Differenzen, Enterbung, Familienglück. — Das Moment des Egoismus in dem Familienverhältniß, des Individuums im Verhältniß zur Gemeinde und zur Nation. Die Abstraction von diesem Egoismus, wodurch der Mensch als solcher geachtet und geliebt wird, führt schließlich zum Begriff der allgemein-menschlichen Sittlichkeitsempfindung und somit zum Ideal der Sittlichkeit überhaupt. — Unterschied zwischen Sittlichkeit und Moralität. Die letzte Konsequenz des Sittlichkeitsprincips: Verhältniß des Menschen zur Natur, besonders zur Thierwelt.	81 82 83 84 85	161 162 165 168 169

Kapitel V.

Der „Ursprung" der Kunst als Entwicklungsprozeß des anschauenden Geistes.

	§§	Seite
Der Ausdruck „Kunst" ist zunächst nur im Sinne einer allgemein-menschlichen Gestaltungsfähigkeit zu fassen. Falsche Vorstellung von einer „Erfindung" der Kunst oder der Künste. Im specifischen Sinne gefaßt steht „Kunst" nicht mit „Sprache" und „Sittlichkeit", sondern mit **Wissenschaft** und **Religion** in koordinirtem Verhältniß. — Analogie des allgemein-menschlichen Gestaltungsbedürfnisses mit dem allgemein-menschlichen Sprachbedürfniß und dem allgemein-menschlichen Sittlichkeitsbedürfniß; Verwandtschaft der betreffenden Thätigkeitsformen des Denkens, Handelns und Gestaltens.	86	171
1. **Die substanziellen Elemente des Entwicklungsprozesses des anschauenden Geistes** Verhältniß des anschauenden Geistes zum erkennenden und empfindenden, als theoretischem und praktischem Geiste. Fehlerhafte, weil widerspruchsvolle Definitionen des „Geschmacks" und des „Schönen" bei Kant und Schelling.	87	174
Die Anschauung als Quelle des allgemein-menschlichen Gestaltungsbedürfnisses, dessen theoretische Seite als „Kunsttrieb", die praktische als „Arbeitstrieb" fungirt. Letzterer geht auf Befriedigung eines materiellen, ersterer auf die eines ästhetischen Bedürfnisses.	88	176
Inhalt und Objekt des Kunsttriebes ist die „Erscheinung" schlechthin, als *Schein der Dinge*. Wesen der *Einbildungskraft*,	89	178
als Anschauung in zweiter Potenz. Dreifache Stellung des	90	179
Subjekts zu den Dingen; Unterschied der Stellung des anschauenden von der des erkennenden und empfindenden Geistes.	91 92	181 182
Unterschied der menschlichen von der thierischen Einbildungskraft. Die *Phantasie* als dritte Potenz der Anschauung. Ihre durch		

	§§	Seite.
kulturelle und nationale Differenzen bedingten Unterschiede. — Die reale Genesis des allgemein-menschlichen Gestaltungstriebes beruht, wie bei der Sprache und der Sittlichkeit, auf der Familie und dem Princip der Freiheit.. Unterscheidungsmerkmal gegen den thierischen Gestaltungs- (sog. Kunst-) Trieb: die Nachahmung als innerliche Reproduction. Der Spieltrieb des Kindes, als erste Aeußerung des Gestaltungsbedürfniffes, bezieht sich auf den Schein. Einfluß der Geschlechtsdifferenz auf den Charakter des Spiels. Das Spielen des Thiers. Die beiden Seiten des Gestaltungstriebes. Uebergang des Spiels zur Arbeit. Lehrling, Geselle, Meister. Unterschied zwischen der Arbeit des Knaben und des Mädchens, des Mannes und der Frau.	93 94 95 96 97 98 99	185 187 188 191 193 196 200
2. **Die formalen Elemente des Entwicklungsprozesses des anschauenden Geistes.** Zweifache Natur desselben: einerseits Richtung auf Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses, andrerseits auf Befriedigung eines ästhetischen Bedürfnisses. Verschmelzung beider (Arbeitstrieb und Kunsttrieb) im Kunsthandwerk. — 1. Charakteristik des Handwerks, dessen primäres Element der praktische Zweck ist. Unterschied vom Gewerbe. 2. Charakteristik der Kunst (im specifischen Wortsinne), deren primäres Element die mit Zwecklosigkeit verbundene Richtung auf Schönheit der Gestaltung ist; Stellung der Architektur- als scheinbare Ausnahme hiervon. 3. Charakteristik des Kunsthandwerks, dessen primäres Element die harmonische Verbindung beider vorgenannten Elemente ist. Verschiedenes Gewicht derselben in den verschiedenen kunsthandwerklichen Gebieten.	100 101 102 103 104 105	202 206 208 209 210 213
Individuelle Veranlagung für die drei Sphären des Gestaltungstriebes. Das Wesen der natürlichen Begabung in Beziehung auf den Racen-, Temperaments- und Geschlechtsunterschied. Reproductive und productive Veranlagung: Talent und Genie; ihre wesentlichen Unterschiede. Unvollkommene Formen der Genialität. — Die praktische Requisite für die künstlerische Thätigkeit: das Studium und die Beherrschung der Mittel. Eigenartige Stellung der kunsthandwerklichen Thätigkeit durch die Forderung der Verbindung der handwerklichen mit der künstlerischen Thätigkeit. Geschmack als specifische Begabung hiefür. Wesen des „Geschmacks". Falscher (Mode-) Geschmack. Bedeutung der Stylformen; Verschiedenheit der kulturgeschichtlichen Schönheitsideale; Nothwendigkeit der Kenntniß derselben behufs kunsthandwerklicher Verwendung. — Rückblick auf die individuelle Begabung für die drei Gebiete. Prekärer Werth der Neigung. —	106 107 108 109 110 111 112	214 216 217 218 219 221 223

	§§	Seite.
Frage nach der Priorität hinsichtlich der Entstehung der einzelnen Künste: Unterschied zwischen zeitlichen Künsten und räumlichen Künsten. Wichtigkeit des Materials bei den letzteren: Architektur, Plastik, Malerei; das Opfer, der Tempel, das Grabmal. Die Priorität im Bereich der kunsthandwerklichen Production wird sich auf diejenigen Productionsgebiete beschränken, welche, wie die Architektur im Bereich der Künste im engeren Sinne, zugleich dem praktischen Bedürfniß und dem religiösen Bedürfniß dienen. Schluß.	113	228
	114	230
	115	233
Kritischer Anhang.		237

Vorwort.

Die vorliegende Schrift — vermuthlich, bei meinem an der Schwelle der Siebziger stehenden Lebensalter, die letzte größere Arbeit, welche zu vollenden ich im Stande sein werde — kann als mein philosophisches Glaubensbekenntniß betrachtet werden, d. h. als die — wenigstens meinem Können nach — reife Frucht meiner Forschungen auf den verschiedenen Gebieten des philosophischen Denkens. Der Leser darf daher nicht zu viel davon erwarten: schon der geringe Umfang des Buches liefert den Beweis, daß es sich darin keineswegs um eine bis in's Detail gehende Durchführung der einzelnen philosophischen Disciplinen, selbst nicht der drei substanziellsten und eigentlich fundamentalen, nämlich der Sprachphilosophie, der Ethik und Aesthetik, obgleich diese zunächst und hauptsächlich dabei in Frage kommen, handelt, sondern lediglich um die Grundlagen derselben, d. h. um die Untersuchung über die Quelle, aus welcher sie hervorgehen, nämlich um nichts Anderes als was der Titel besagt: über das einheitliche Wesen des subjektiven Geistes und dessen dreigliedrigen Entwicklung als erkennenden, empfindenden und anschauenden und in allen diesen drei Thätigkeitsformen freien Geistes.

In der Schlußbetrachtung meiner „Kritischen Geschichte der Aesthetik“ (S. 1139) stellte ich als Resultat der geschichtlichen Untersuchungen, welche ich lediglich als nothwendige Vorarbeit und Grundlegung für mein System der Aesthetik angestellt hatte, die Behauptung auf, daß, wenn überhaupt eine Aesthetik als „Wissenschaft des Schönen und der Kunst“ möglich sei, dieselbe nur dadurch begründet werden könne, daß im Organismus des subjektiven Geistes der Ort gesucht und bestimmt werde, welcher dem vorläufig nur vermutheten Inhalt der „ästhetischen Idee“ entspreche, indem dieser Inhalt zugleich als nothwendiges Element dieses Organismus sich erweise. Dasselbe gilt aber auch von der „logischen Idee“ und von der „ethischen Idee“; denn diese drei Ideen sind allein die wahrhaft stubstanziellen Ideen unsers geistigen Organismus, auf welche alle andern, wie die Ideen des Rechts, der Religion, des Staats, des socialen Lebens u. s. f. zurückzuführen sind, und ohne welche diese gar nicht oder doch nur formaliter gedacht werden können. Von diesem Gesichtspunkt aus kann allerdings die vorliegende Untersuchung, sofern sie auf die Quelle jener drei subsstanziellen Ideen, nämlich auf das einheitliche Wesen des subjektiven Geistes, zurückgeht, als grundlegende Einleitung für jede künftige Sprachphilosophie, Ethik und Aesthetik betrachtet werden.

Es bei... ... raum der Bemerkung, daß der oben gebrauchte Ausdruck „Ort im Organismus des subjektiven Geistes“ selbstverständlich nicht im meterialistisch-lokalen Sinne, soudern lediglich als der ideelle Punkt zu verstehen ist, welcher die ästhetische (bezw. logische und ethische) Idee oder die Vorstellung vom „Schönen“ (bezw. vom „Wahren“ und „Guten“) in ihrer Stellung zu den andern beiden Ideen, die den Inhalt des subjektiven Geistes bilden, im Organismus desselben einnimmt.

Dies Verfahren erscheint für alle philosophischen Disciplinen

substanzieller und darum fundamentaler Natur als das allein geeignete, um das vorgesetzte Ziel, nämlich das Wesen des subjektiven Geistes, d. h. die Natur und die Entwicklung des Allgemein-Menschlichen, zu erkennen und darauf die betreffenden Wissenschaften zu begründen, in voraussetzungsloser Weise zu erreichen, daraus folgt aber nothwendig, daß, wenn etwa an den Anfang eines wissenschaftlichen Systems der Satz gestellt wird, Gegenstand desselben sei beispielsweise die ästhetische Idee, bezw. „das Schöne" — oder die logische Idee, bezw. „das Wahre", oder die ethische Idee, bezw. „das Gute" — und dann die Versicherung hinzugefügt wird, solche Definition habe vorläufig nur eine tautologische Bedeutung und ihre Wahrheit habe sich erst durch das System selbst zu erweisen (1)*), solch' System, weil es von einer blos hypothetischen Erklärung ausgeht, der jede selbständige Begründung mangelt, lediglich auf einer petitio principii beruht, und daß mithin alle Folgerungen, die aus solcher hypothetischen Definition gezogen werden, in die leere Luft hinein gebaut erscheinen müssen. Möglich wäre es ja, daß solch' System die Wahrheit enthielte; aber da dieser Möglichkeit die unbedingte Begründung fehlt, so darf dasselbe auf wissenschaftliche Nothwendigkeit keinen Anspruch machen.

Der Nachweis dieser Nothwendigkeit, nämlich daß die drei genannten Ideen aus dem Wesen des subjektiven Geistes, dessen substanziellen Inhalt sie bilden, mit Nothwendigkeit hervorgehen, bildet einen wesentlichen, wenn nicht den wesentlichsten Theil des vorliegenden Buches. Der passendste Titel dafür wäre vielleicht „Anthropologie" gewesen. Daß ich denselben nicht gewählt, sondern dafür den ungewöhnlichen „Anthropogonie" gesetzt, hat seinen Grund lediglich in dem Umstande, daß jene Bezeichnung bereits von den

---

*) Die eingeschalteten Zahlen beziehen sich auf den am Ende des vorliegenden Werks befindlichen „Kritischen Anhang".

Herrn Materialisten für diejenige Wissenschaft mit Beschlag belegt ist, welche — ohne Rücksicht auf die geistige Seite des Menschen — letzteren ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner blos körperlichen Existenz, d. h. als lediglich natürliches Lebewesen, gleichsam als höhere Thiergattung, betrachten. Allerdings ist nicht abzusehen, worauf sich die Berechtigung gründet, jenen vornehmen und jedenfalls den Menschen seinem Gesammtwesen nach, wozu die geistige Seite doch auch gehört, bezeichnenden Ausdruck in einseitiger Weise auf die Betrachtung seines animalischen Daseins zu beziehen. Die in den folgenden Blättern durchgeführte Betrachtung soll sich dagegen, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise mit der Untersuchung über die Entwicklung seines geistigen Daseins, allerdings im Zusammenhange mit seinem Naturdasein, beschäftigen.

Hegel zwar faßt in seiner „Philosophie des Geistes" den Ausdruck „Anthropologie" nicht, wie die Materialisten, in blos animalischem Sinne. Indem er aber in der Entwicklung des subjektiven Geistes folgende drei Stufen aufstellt (S. 40): „Der subjektive Geist ist: A. an sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist (Gegenstand der Anthropologie); B. für sich und vermittelt . . . Bewußtsein (Gegenstand der Phänomenologie des Geistes); C. der sich in sich bestimmende Geist als Subjekt für sich (Gegenstand der Psychologie)", so beschränkt er die Anthropologie durch solche Unterschiede doch wieder auf eine Sphäre, welche, wenn auch nicht das blos Somatische, so doch das blos Animalische der menschlichen Existenz zum Inhalt hat; so daß auch der Ausdruck „Seele" (der doch genau genommene Gegenstand der Psychologie ist) im rein animalischen, keineswegs im specifisch-menschlichen Sinne genommen wird. Da „Anthropos" aber nicht blos die Naturseite des Menschen, sondern den ganzen Menschen bedeutet, so ist eine Berechtigung zu dieser einseitigen Auffassung nicht ab-

zusehen; viel eher wäre die Philosophie berechtigt, ihr in dem allerdings auch einseitigen, aber auf Grund des Unterschieds gegen die Thierwelt jedenfalls korrekteren, Sinne der specifisch geistigen Seite der menschlichen Entwicklung zu verstehen. Die richtigste und darum allein berechtigte Auffassung aber ist die Betrachtung des Menschen als Totalität, d. h. in seiner Einheit als natürliches und geistiges Lebewesen; und in diesem Sinne ist der Ausdruck „Anthropogonie" in der vorliegenden Darstellung zu verstehen. „Anthropogonie" ist nach der Analogie des Ausdrucks „Theogonie" gebildet.

Der Verfasser.

Einleitung.

Der Mensch als Produkt des allgemeinen Weltprozesses.

a) Das Absolute als Grund des Weltprozesses.

§ 1. Wenn nachgewiesen werden soll, daß die Ideen des Wahren, Guten und Schönen — und nur diese — den substanziellen Inhalt des menschlichen Geistes bilden und daß alle andern ihn erfüllenden Ideen, wie die des Rechts, der Religion, des socialen Lebens, des Staats, der Ehe, des künstlerischen Gestaltens u. s. f., sich erst aus einer oder der andern der drei oben genannten Grundideen als besondere Formen oder Zweige derselben entwickeln — und dieser Nachweis ist wesentlich mit die Aufgabe, welche zu lösen sich gegenwärtige Schrift vorgesetzt hat —: so wird offenbar dabei immerhin von einer Voraussetzung ausgegangen, von der nämlich, daß jene Ideen — angenommen, sie enthalten überhaupt eine Wahrheit — ausschließlich der menschlichen Sphäre, d. h. der Sphäre des subjektiven Geistes, angehören und nicht etwa außerhalb derselben an sich existiren; ja, im Grunde ist schon dieser Begriff des „subjektiven Geistes" selbst eine Voraussetzung. — In dem Streben, diese Voraussetzungen zu eliminiren, um einen festen Grund für die philosophische Begründung unsers Satzes zu gewinnen, werden wir, durch stetiges Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, schließlich nothwendiger Weise an einen Punkt gelangen, in welchem als absolutem Anfang und Urgrund des gesammten Weltprozesses überhaupt alle Unterschiede verschwinden.

Nennen wir diesen Urgrund „das Absolute“, so haben wir vorläufig nichts als einen Namen, für dessen Inhalt jede positive Bestimmung fehlt, da sein Wesen ja eben darin besteht, daß in ihm alle Unterschiede, also auch alle Bestimmtheit verschwinden, obschon aus ihm alle Unterschiede und Bestimmtheiten hervorgehen. Nun ist aber einleuchtend, daß jede wissenschaftliche Grundlegung irgend eines substanziellen Gebiets entweder von einem Gegebenen oder vom Absoluten anfangen muß, von welchem zunächst nichts gesagt werden kann, als daß es die abstrakte Gegensatzlosigkeit bedeute, sein Inhalt also zugleich Alles und Nichts sei: Alles, weil es der dunkle Schooß ist, aus welchem der Weltprozeß sich entwickelt; Nichts, weil es nichts Positives in konkretem Sinne des Worts enthalten kann, da solches Etwas sogleich seinen Gegensatz forderte, ein Anderes nämlich, gegen welches es sich abgrenzt und wodurch es bestimmt wird. —

Hier stehen wir also an der Grenze des philosophischen Denkens, schon aus dem Grunde, der durch keine sophistischen Kunststücke zu beseitigen ist, weil das Denken selbst, als besondere Thätigkeit des subjektiven Geistes, wie dieser selbst, erst als ein Produkt des aus dem Absoluten hervorgegangenen Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität, d. h. von Denken und Sein, betrachtet werden kann. Es folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß die Vorstellung der idealistischen Philosophie von einem angeblich „absoluten Denken“ lediglich eine Illusion ist. Nicht minder werthlos und illusorisch aber sind die Bestimmungen, welche einerseits der abstrakte Spiritualismus, andrerseits der ebenso abstrakte Materialismus über den Inhalt des Absoluten aufstellen zu können vermeinen, indem jener das Absolute als „Gott“, d. h. als persönlichen Schöpfer, der andere dasselbe als „Materie“, d. h. als durchaus abstrakte, weil völlig eigenschaftslose Stofflichkeit definirt. (2) Solche Definitionen haben lediglich den Werth von unbewiesenen, ja unbeweisbaren Hypothesen, welche wohl geglaubt, aber philosophisch nicht begründet werden können; und alle darauf gebauten Theorien, Systeme, Glaubenssätze u. s. f. dürfen höchstens eine subjektive Bedeutung in dem einseitigen Sinne des Worts beanspruchen. Da hienach das Absolute den Ausgangspunkt nicht

bilden kann, da es sich dem Erkennen durchaus entzieht, so bleibt nur die andere Alternative, nämlich von einem Gegebenen auszugehen, übrig; und so scheint es, als ob der Philosophie, insofern sie keine andere Erklärung des „Absoluten" als die lediglich negative zu geben vermag, daß es die reine Bestimmungs- und Gegensatzlosigkeit ist, überhaupt ein voraussetzungsloses Objekt gänzlich fehle; — und so ist es in der That: alle Konstructionen a priori und alle equilibristischen Luftsprünge des angeblich „absoluten" Denkens vermögen den Inhalt des Absolnten dem konkreten Denken nicht näher zu bringen. Auch die Philosophie mithin hat sich nicht minder wie die positiven Wissenschaften dahin zu bescheiden, daß sie von einem Gegebenen auszugehen habe, wenn ihre Systeme nicht in die Luft hineingebaut sein sollen. (3) Dies unzweifelhaft Gegebene aber ist die Thatsache der Existenz des subjektiven Geistes als Produkts des allgemeinen Weltprozesses, oder das menschliche „Ich" als Subjekt des Denkens.

Dies ist auch der wahre Sinn des Descartes'schen Cogito ergo sum, was schon Hegel hervorgehoben hat. Denn nicht im Denken von Etwas, nämlich ob sein Inhalt wahr oder falsch sei, liegt die Gewißheit der Existenz des subjektiven Geistes, sondern in dem Ich, sofern es als seiner selbst bewußtes Subjekt einer Thätigkeit sich hinstellt. Das Ich als denkendes Subjekt ist also das zunächst dem Denken selbst thatsächlich Gegebene; und hievon hat alle Philosophie auszugehen. (4)

§ 2. Insofern aber dies Gegebene als Produkt des aus dem Absoluten sich entwickelnden Weltprozesses nothwendig nur durch seinen Gegensatz Realität besitzen kann — während im Absolnten selbst, wie bemerkt, alle Gegensätzlichkeit verschwindet —, so ist das Ich als existirendes nur durch den Gegensatz zu seinem Andern, dem Es oder dem Objekt schlechthin denkbar. Auf welche Weise oder durch welche Nothwendigkeit das Absolute aus seinem gegensatzlosen Zustande, in welchem es mit dem Nichts identisch ist, dazu getrieben wird, in den Weltprozeß einzutreten, d. h. in den Gegensatz auseinanderzugehen: Dies entzieht sich völlig dem subjektiven Denken, welches, wie schon bemerkt, ja selber erst das Produkt solchen Prozesses ist. Was sich aber dem Denken nicht entzieht,

das ist die Thatsache, daß dieser Eintritt in den Prozeß nothwendig die Form einer Bewegung, und zwar, da es sich um das Absolute, d. h. um das Unbedingte, handelt, der Selbstbewegung haben muß. Hiemit ist aber zugleich die Nothwendigkeit der Diremtion gesetzt, aber nicht als Auseinandertreten in diesen oder jenen bestimmten Gegensatz, z. B. in den des Denkens und der Ausdehnung (Spinoza) oder des Denkens und Seins (Hegel) oder des Willens und der Vorstellung (Schopenhauer) u. s. f.; sondern der Begriff der Diremtion überhaupt ist als Anfang der Bewegung zu fassen, wenn auch der Grund und die Möglichkeit des Prozesses für das Denken ein unerklärbares Räthsel bleibt.

Gleichwohl drängt sich dem Denken die unabweisbare Ueberzeugung auf, daß, weil doch einmal das Absolute sich dazu getrieben fühlt, aus seinem mit dem Nichts identischen Zustande völliger Indifferenz heraus- und in die Differenz, d. h. in den Prozeß einzutreten, dieser „Trieb" etwas seinem Wesen Immanentes sein muß; und ferner, daß dieser Trieb nur erweckt werden, d. h. das Absolute nur zur Bewegung gelangen kann durch eine ihm ebenfalls immanente Idee, welche, als Ziel der Bewegung, die Richtung derselben und die Wirksamkeit des Triebes bestimmt. Wäre nämlich der Trieb dem Absoluten nicht immanent, so würde kein erdenklicher Grund vorhanden sein, aus dem das Absolute sich seiner bedingungslosen Ruhe und Sichselbstgleichheit entäußern könnte, um in die Unruhe und Zwiespältigkeit des Prozesses einzutreten; wäre die Idee ihm nicht immanent, so würde kein Prozeß, d. h. keine organische, nach inneren Gesetzen geordnete Entwicklung, sondern lediglich ein wüstes Durcheinander, kurz ein chaotischer Zustand die Folge sein, der über kurz oder lang sich in sich selbst verzehren und die Bewegung zuletzt wieder in das Nichts versinken lassen müßte. (5)

Als Prozeß aber ist die Bewegung dialektischer Natur, d. h. der Fortschritt in ihr ist nur denkbar als stetiges Auseinandertreten in den Gegensatz und Zurücknehmen desselben in eine höhere affirmative Einheit, die sich sofort wieder dirimirt u. s. f.: solch' Fortgang aber ist nichts Anderes, als was unter „Entwicklung" zu verstehen ist. Das Auseinandertreten in den Gegensatz ist als

Form, das Zusammenschließen der Entgegengesetzten in die höhere Einheit als Inhalt des Prozesses zu fassen. Aber diese Kategorien sind ebenfalls noch ganz abstrakter Natur und bedeuten nichts Anderes, als daß die Bewegung, als Selbstbewegung des Absoluten, nothwendig diesen dualistischen Charakter haben muß, daß sie als „Trieb" die abstrakte Form des Prozesses, als „Idee" den abstrakten Inhalt desselben ausmacht. — Schopenhauers analoger Gegensatz von „Wille" und „Vorstellung" ist deshalb zu enge gefaßt, weil darin bereits etwas Bestimmtes ausgedrückt ist, insofern man unter „Wille" einen sich auf ein bestimmtes Objekt richtenden Trieb, unter „Vorstellung" eine subjektive, also ebenfalls bestimmte Idee versteht.

§ 3. Trieb und Idee bilden also den ersten elementaren Gegensatz im Selbstbewegungsprozeß des Absoluten; aber weil beide dem Absoluten, als Momente seines Selbstbewegungsprozesses, angehören, so treten sie nothwendig auch in Beziehung zu einander: so bilden sie als Entgegengesetzte zugleich eine Einheit. Aber diese Einheit ist nun nicht mehr eine unmittelbare, d. h. völlige Indifferenz im unbewegten, mit dem Nichts identischen Absoluten, sondern vermittelte Einheit, Rückkehr aus dem Gegensatz zur Einheit und daher als solche konkret, d. h. sie hat die Bedeutung, daß Eins das Andere als Moment in sich enthält. Wenn also gesagt werden kann, daß der Trieb die Form der Idee, die Idee der Inhalt des Triebes ist, so bedeutet dies, daß der Trieb im Prozeß das Element der unendlichen Bewegung, die Idee in demselben das Element der unendlichen Substanz ist, deren einheitliche Entwicklung eben als der Weltprozeß sich darstellt. In dieser Einheit bilden also Trieb und Idee das unendliche „Werden" des Absoluten. Unter diesem Gesichtspunkt des Werdens — in welchem sogleich die Begriffe von Zeit und Raum als unendliche mit gesetzt sind (6) — erscheinen nun Trieb und Idee selber als analoge Elemente, d. h. die Idee konkrescirt sich in das zum Raum sich ausdehnende Sein, der Trieb in die zur Zeit sich ausdehnende Bewegung. Hiemit aber sind die formalen Bedingungen für die reale Welt gegeben.

b) Wesen des subjektiven Geistes im Allgemeinen.

§ 4. Trieb und Idee, als diese dem Absoluten immanenten Elemente seiner Selbstbewegung, können nun, um diesen Ausdruck zu brauchen, als seine wesentlichen Attribute bezeichnet werden: als solche bilden sie den Gegensatz zwischen unendlicher Freiheit und unendlicher Nothwendigkeit. Die unendliche Freiheit erscheint als gegenstands- und richtungslose Unruhe des Triebes zunächst nur in der Form des abstrakten Schöpfungsdranges schlechthin, gewissermaßen als das Kreisen des Absoluten. Aber indem sie andrerseits an die Idee gebunden ist, erhält dieser Schöpfungsdrang die Bedeutung der Selbstobjektivirung des Absoluten, als der Realisation seines Inhalts in der Form nothwendiger Entwicklung. (7)

In diesem unendlichen Drang zur Selbstobjektivirung zeigt mithin das Absolute selber den Charakter des unendlichen Subjekts: so gestaltet sich der Gegensatz der immanenten Elemente des Triebes und der Idee oder — was dasselbe ist — der absoluten Freiheit und der absoluten Nothwendigkeit zu dem Gegensatz unendlicher Subjektivität und unendlicher Objektivität, d. h. zu dem Gegensatz von Geist und Natur. In diesem Gegensatz sind die beiden entgegengesetzten Elemente von ihrer abstrakten Identität im Absoluten erlöst, d. h. sie bilden eine höhere konkrete Einheit, oder — was dasselbe ist — das eine ist in dem andern als Moment mitenthalten. In dieser konkreten Einheit ist nun das Absolute nach Seite der Objektivität die Natur selbst als absolutes Sein, nach Seite der Subjektivität der Geist als absolutes Denken. Als konkrete Einheit beider Seiten hat so das Absolute den Sinn der absoluten Vernunft, d. h. es ist Natur oder das Sein, dem der Geist oder das Denken, und zugleich Geist oder Denken, dem die Natur oder das Sein immanent ist. Es folgt hieraus, daß das Vernünftige, als sowohl dem Geiste wie der Natur inhäirendes Moment, nach der Seite des Denkens subjektive Vernünftigkeit, nach der Seite des Seins objektive Vernünftigkeit ist. Denn wenn man Geist und Natur nicht als konkrete Einheit entgegengesetzter Elemente, sondern in ihrer abstrakten und daher unwahren Gegen-

sätzlichkeit hinstellt, so ist die Natur als Geistloses nichts als die abstrakte Materie oder das Chaos, der Geist aber als Naturloses das abstrakt Geistige, d. h. das Geisterhafte und Widernatürliche. Beide Vorstellungen aber entbehren der inneren Wahrheit, eben weil sie abstrakt sind, und insofern entbehren sie beide gleicherweise der Vernünftigkeit, da diese nur in ihrer konkreten Einheit beruht.

§ 5. Diese doppelseitige Einheit von Natur und Geist, als Elementen der absoluten Vernunft, bildet somit den Inhalt der realen Welt als Form der Selbstbewegung des Absoluten; aber indem diese Selbstbewegung Prozeß, d. h. Entwicklung, ist, so ist die absolute Vernünftigkeit nur das (und zwar in die Unendlichkeit hinausgesteckte) Ziel der Bewegung. Die realen, in die Zeit fallenden Stufen und Zustände der Entwicklung dagegen bleiben selber mit relativer Unvernünftigkeit behaftet, und zwar nach beiden Seiten hin: weder die Freiheit des Geistes noch die Nothwendigkeit der Natur sind schon in diesem Prozeß absolute, sondern ebenfalls nur relative, und hierin liegt ihre Beschränktheit; m. a. W. ihre Vernünftigkeit ist lediglich ein Sollen. Wenn also hier von subjektiver und objektiver Vernünftigkeit die Rede ist, so ist darunter durchaus zu verstehen, daß diese Kategorien blos relative Bedeutung haben, d. h. daß damit nur die das Wesen von Geist und Natur bestimmenden Elemente bezeichnet sind. In diesem bedingten Sinne sprechen wir von einer Natur- und einer Geisteswelt, nämlich daß jener, als blos objektiver Vernünftigkeit, die Subjektivität fehlt, d. h. daß sie bewußtlos und unfrei sei, während die zweite, als subjektive Vernünftigkeit, bewußt und frei sei. Bewußtsein und Freiheit einerseits und der Mangel daran andrerseits werden hier als differente Bestimmungen aufgeführt; im Grunde sind sie aber dasselbe, oder: Freiheit und Bewußtsein bilden nur die verschiedenen Seiten desselben allgemeinen Begriffs, für den aber die Sprache keine andere einheitliche Bezeichnung als Subjektivität besitzt. Gäbe es eine solche Bezeichnung, so würde dieselbe als die ungetrennte Einheit der Bestimmungen, d. h. als ihr höherer Begriff, durchaus das Wesen der subjektiven Vernünftigkeit, die Negation desselben das Wesen der objektiven Vernünftigkeit bezeichnen. Es ist daher,

um diesen Mangel zu beseitigen, der Gegensatz von Natur und Geist noch näher zu betrachten.

Wäre der Gegensatz zwischen ihnen ein abstrakter, d. h. hätte sowohl die subjektive Vernünftigkeit des Geistes wie die objektive der Natur absolute Bedeutung, statt, wie gezeigt, nur relative, so wäre die in der Natur herrschende Nothwendigkeit ebenso unbedingt wie die das Wesen des Geistes bestimmende Freiheit. Allerdings gehorcht die Natur den unveränderlichen Gesetzen der absoluten Vernunft, und zwar ohne Bewußtsein darüber und ohne freien Willen dafür; aber, da ihr Gegensatz zum Geiste ein konkreter ist, weil sie beide zugleich in ungetrennter Einheit als Elemente des Prozesses fungiren, in dem eins das andere als Moment in sich enthält, nicht unbedingt; sondern der Prozeß selbst, als Selbstbewegung des Absoluten, hebt die Abstraktivität des Gegensatzes in der Art auf, daß die Natur, als objektive Vernünftigkeit, selber mit dem Moment der Subjektivität behaftet erscheint, d. h. daß sie die Bestimmung hat, die zunächst nur in ihr latenten Elemente des Bewußtseins und der Freiheit im stetigen Fortschreiten der Bewegung in sich selbst zu realisiren. Mit andern Worten: Die Natur steigt stufenweise, unter fortdauernder Machtanschwellung des Elements der Subjektivität empor, zunächst bis zu einem Punkte, in welchem beide Elemente im Gleichgewicht stehen, sodann darüber hinaus. Dieser Moment des Ueberschreitens des Grenz- und Gleichgewichtspunktes ist mithin derjenige, in welchem die Subjektivität das Uebergewicht über die Objektivität erhält, d. h. der Moment, da der Blitz der endlich zur Freiheit durchgedrungenen Vernünftigkeit in die Natur einschlägt als Bewußtwerden des Geistes, der somit als Subjekt auf den Thron des Lebens sich erhebt: dieses Stadium des Prozesses ist dasjenige, welches als „Schöpfung des Menschen" bezeichnet zu werden pflegt.

Es liegt nicht in meiner Aufgabe, die gesammte Stufenfolge in der Bewegung der objektiven Vernünftigkeit bis zu jenem Umschlag in die subjektive Vernünftigkeit, d. h. bis zum Erwachen des Bewußtseins, zu verfolgen. Die hergebrachte Eintheilung der sogenannten Naturreiche in Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, oder, wenn man den Fortgang unter dem Gesichtspunkte der sog. Elementar-

räfte betrachtet, in die Gebiete des Mechanismus, Chemismus und Organismus, bezeichnet nur die auffallendsten Knotenpunkte in den Phasen des Prozesses. Die Zwischenstufen zwischen ihnen, abgesehen von der innerhalb jedes der „Reiche" selbst nothwendigen weiteren Gliederung, sind zahllos und die Uebergänge von der einen Stufe zur anderen so unmerklich, daß von der niedrigsten bis zur höchsten, vom Stein bis zum Menschen, eine ununterbrochene Kette, eine kontinuirliche Bewegung der Naturidee nachgewiesen werden könnte. Von näherem Interesse für uns wäre nur die niedrigste und die höchste — wenn von solchen Extremen, die immer nur relative Bedeutung haben, gesprochen werden darf —; aber auch in dieser Hinsicht ist nur darauf hinzuweisen, daß, wie erstere am nächsten an die geistlose Materie, an die vernunftlose Stofflichkeit als abstrakte Objektivität, grenzt, auf der höchsten die Subjektivität am nächsten an die naturlose Geistigkeit, d. h. an die abstrakte Vernünftigkeit anstößt. Beiden Vorstellungen fehlt aber die innere Wahrheit, weil sie den Prozeß als solchen aufheben. Wenn das Absolute dies sein in die Unendlichkeit hinausgestelltes Ziel — als idealen Zweck der Bewegung — erreichte, so würde die Bewegung und mit ihr Zeit und Raum verschwinden, d. h. die Welt würde in das „Nichts" zurückkehren, aus dem sie bekanntlich erschaffen ist. Beiläufig bemerkt, ist diese Vorstellung (das „Nirwana" des Buddhaismus) der Kernpunkt der Lehre des Pessimismus, welche den Prozeß des Absoluten als die Unseligkeit desselben betrachtet, die sich in dem Daseinsschmerz der Welt und namentlich des menschlichen Lebens wiederspiegelt.

§ 6. Gegenüber jenem idealen Ziel der Bewegung, worin das Absolute wieder zu seiner ursprünglichen Identität mit dem Nichts zurückgekehrt sein würde und der gesammte Welt-Prozeß sich gleichsam als ein Scherz, den das Absolute mit sich selbst getrieben, erschiene, weil das ganze Resultat dieser ungeheueren Anstrengung = 0 wäre, charakterisirt sich nun die Bewegung selbst von dem relativ niedrigsten bis zu dem relativ höchsten Punkte in der unendlichen Kette des vernünftigen Weltprozesses als eine im eminenten Sinne reale. In welchem Sinne sie zugleich als eine geschichtliche zu betrachten sei, d. h. ob und wie aus dem Stein durch

allmälige Uebergänge Pflanzen, aus diesen Thiere — und zwar von den Zoophyten hinauf bis zu den höchst organisirten Säugethieren — aus diesen endlich der Mensch *geworden* seien, dies haben wir hier nicht zu untersuchen; für uns hat diese kontinuirliche Bewegung der Idee nur den Werth einer *begrifflichen* Genesis, (8) die aber vielleicht einen größeren Anspruch auf Realität erheben dürfte, als jene materialistische Theorie der auf dem Princip der „Descendenz" basirten sog. natürlichen Schöpfungsgeschichte. (2) Selbst die mythische Vorstellung der Bibel von der „Schöpfung" ist, gegen diese Theorie gehalten, von tieferer philosophischer Bedeutung; sie hält sich gewissermaßen zwischen der rein begrifflichen und der geschichtlichen Genesis in der Mitte, indem sie die einzelnen Phasen dieser Action auf sechs Tage vertheilt, und zwar so, daß ein bestimmtes Aufsteigen von den niederen zu den höheren Akten, d. h. bis zur Schöpfung des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Paradiese, erkennbar ist. Der Mensch wird hier zwar sogleich als besondere Gattung eingeführt, jedoch nur gleichsam als dynamisch vom Thier verschieden. Denn sein Leben im Paradiese ist ruhiger, kampfloser Genuß im unbedingten Gehorsam gegen die unfreie Naturbestimmtheit. Aber — und hierin liegt die dynamische Verschiedenheit gegen das Thier — der Baum der „Erkenntniß" und die Schlange, als Symbol der Unendlichkeit, war von vorne hinein im Paradiese, und zwar nur für ihn, nicht für die Thiere. Die Erkenntniß des Guten und Bösen war ihm freilich *verboten*, und die Uebertretung dieses Verbots, welche aber, im Gegensatz zu seiner unfreien Naturbestimmung, selber seine Bestimmung als zur geistigen Subjektivität berufenen Wesens enthielt, wurde mit der Vertreibung aus dem Paradiese bestraft. Als sog. „Sündenfall" wird diese Uebertretung und die Folge davon, nämlich Aufhebung des unfreien paradiesischen Schlaraffenzustandes, von romantisch-religiösen Gemüthern noch heute beklagt als ein entsetzliches Unglück, während wir allen Grund haben, uns deshalb zu beglückwünschen, weil nur durch diesen entschiedenen Bruch mit der Natur der Anfang zur Befreiung von der bloß objektiven Vernünftigkeit gesetzt wurde: das Erwachen des Bewußtseins zugleich mit der Empfindung der Schaam, d. h. der Fortschritt zur wahrhaft

menschlichen Existenz. Bei jener Klage über den Verlust des Paradieses vergißt man, daß nach der Uebertretung jenes Verbots seitens Adams und Evas, vom „Baum der Erkenntniß" zu essen, die Bibel Gott zu den Engeln sprechen läßt: „Siehe nun sind sie geworden wie unser Einer und wissen, was gut und böse"; denn offenbar liegt hierin das Zugeständniß, daß die durch den Sündenfall erworbene, wenn auch nur potenzielle Gottähnlichkeit dem unfreien und bewußtlosen Naturzustande vorzuziehen sei. Andrerseits ist hervorzuheben, daß nur das sittliche Resultat der Befreiung, nämlich die Erkenntniß des Guten und Bösen und die Empfindung der Schaam, in den Vordergrund gestellt wird. Dies erklärt sich aber daraus, daß es sich für die Bibel zunächst überhaupt nur um den moralisch-religiösen Akt, nicht schon um die geistige Befreiung überhaupt handelt. Thatsächlich aber enthält der Vorgang neben seiner sittlichen Bedeutung auch seine wesentlich intellektuelle und künstlerische: denn das Feigenblatt, womit Adam und Eva ihre Blöße bedeckten, ist als das dreifache Symbol des erwachenden Bewußtseins, der erwachenden Sittlichkeit und der erwachenden Gestaltung zu betrachten

Um ohne Parabel zu sprechen: Das Ueberschreiten jener Gleichgewichtsgrenze zwischen der objektiven und subjektiven Vernünftigkeit ist insofern als eine Peripetie der Bewegung zu fassen, als nun nicht mehr das objektive Element herrscht, sondern das subjektive, während jenes zum sekundären Moment herabgesetzt wird; so nimmt diese neue Phase den Charakter der Befreiung an: der Geist wird als wesentlich subjektiver von der objektiven Vernünftigkeit frei, indem er die Naturnothwendigkeit für sich als unbedingte aufhebt. Diese Negation der unbedingten Naturnothwendigkeit, welche letztere ihrerseits vorher ebenso sehr eine Negation der subjektiven Freiheit involvirte, wird nun als „Sündenfall" bezeichnet, nämlich als Vergehen gegen die Natur, sofern der Mensch sich von ihr als unbedingter Macht gegen seine Selbstständigkeit als subjektiven Geistes emancipirt: so wird er frei gegen sie.

§ 7. Diese Emancipation von der Natur, welche indeß, wie bemerkt, immerhin nur als relative zu betrachten ist, bildet nun die Grundlage der specifisch-menschlichen Entwicklung. Es ist der

Mensch als solcher, nämlich nicht blos die geschichtliche Menschheit, sondern der Mensch überhaupt, also auch jeder Einzelne, in welchem sich diese Befreiung in einem gewissen, aber sich der Beobachtung entziehenden, mithin unbestimmbaren Moment vollzieht. Man kann beispielsweise im Entwicklungsgange des Kindes, das zuerst völlig der Natur angehört, und zwar in viel vernunftloserer Weise als das Thier, bei dem der Instinkt, d. h. die bewußtlose Naturvernunft, das mangelnde Bewußtsein ersetzt —, nicht mit dem Finger auf den Zeitpunkt hinweisen, in welchem die Subjektivität, wenn auch zuerst nur als schwacher Funke glimmend, erwacht: wie bei der Blume sieht man die Knospe des subjektiven Geistes plötzlich entfaltet, aber die Entfaltung selbst entzieht sich, selbst in ihren allmäligen Entwicklungsstadien, der Beobachtung, weil sie eine stetige, keine stoßweise sich fortbewegende ist. Das Nähere dieses interessanten Prozesses gehört in die Psychologie; hier kommt nur der allgemeine Charakter des Prozesses in Betracht, und in dieser Beziehung ist zunächst dies als Resultat der bisherigen Betrachtung auszusprechen, daß wir nunmehr die erste Voraussetzung für die Lösung unserer Aufgabe, nämlich die Frage, was Geist überhaupt und im Besondern „subjektiver Geist" sei, als erledigt betrachten dürfen.

---

c) Der subjektive Geist in seiner Bestimmtheit.

§ 8. Da der Gegensatz zwischen Geist und Natur, als subjektiver und objektiver Vernünftigkeit, ein konkreter, d. h. zugleich einheitliche Entwicklung beider Entgegengesetzten ist, indem beide einander als Momente in sich enthalten, so bedeutet dies, daß einerseits die Natur dem Geiste, andrerseits der Geist der Natur immanent ist. Diese Immanenz ist das, was man — und zwar nach beiden Seiten hin — Leben nennt. Denn Leben ist diese einheitliche und konkrete Bestimmtheit der Bewegung, welche in der unendlichen Reihe der Entwicklungsstufen als besondere organische Gestaltung auftritt. Gewöhnlich wird erst im Gebiet des Orga-

nismus von „Leben“ gesprochen, insofern durch den Ausdruck „Todte Natur“ nicht nur das Gebiet des Mechanismus, sondern sogar die vegetabilische Welt mit einbegriffen zu werden pflegt. In strengerem Sinne aber ist Leben überall, wo ein Princip gesetzmäßiger, d. h. vernünftiger Gestaltung herrscht. Wenn daher selbst die Physiker abwärts des organischen Lebens nur noch von „Kräften“, wie Magnetismus, Anziehung, Krystallisation u. s. f. sprechen, so ist zu sagen, daß *Kraft*, sofern sie wirkt — und diese Wirksamkeit allein ist ihre *Wirklichkeit* — nur „Princip der Gestaltung“ bedeuten kann; „Gestaltung“ aber, weil sie immer eine immanente Idee voraussetzt, auch wenn diese noch nicht in der Form individueller Bestimmtheit erscheint, ist nichts Anderes als innere Lebendigkeit.

§ 9. Von diesem Gesichtspunkt aus ist also der Anfang des Prozesses selbst Anfang des Lebens, weil mit diesem Anfang der Zweck der Bewegung, als konkrete Form der Einheit von Trieb und Idee, gesetzt ist. Im Unterschiede von der form- und inhaltlosen Materie — welcher Begriff aber eine völlig leere Abstraction, d. h. eben kein Begriff ist, dem irgend ein denkbares Substrat entspräche — enthält so schon die allerniedrigste Stufe der Entwicklung bereits Leben, weil ihr Produkt immanente Gestaltung besitzt. — Und wenn auch diese Lebendigkeit, da ihr das Element der Subjektivität mangelt, nur objektive Bedeutung besitzt, d. h. bewußtlose Vernünftigkeit ist, so fehlt ihr doch deshalb das Element des Geistes nicht völlig.

Andrerseits hat die oben geschilderte Emancipation des Geistes von der Natur auch nur relative Bedeutung; denn es bleibt der Geist, obwohl herrschende Subjektivität, als einheitlich Lebendiges doch immer an die Natur gebunden oder vielmehr: er ist selber mit dem Element der Natürlichkeit behaftet, m. a. W. er existirt als *wirklicher* oder, was dasselbe ist, wirkender Geist nur in einem „Körper“: Der an den Körper gebundene Geist als lebendiger heißt *Seele*; umgekehrt heißt der an den Geist gebundene Körper als lebendiger *Leib*. „Seele“ und „Leib“ bilden so die beiden Seiten der Einheit des Geistes mit der Natur, als einander bedingende Elemente. — Diese Definition scheint dem Begriff der

„Thierseele“ zu widersprechen. Wenn man aber die unendliche Stufenfolge im Reich des organischen Lebens, von den niedrigsten Organismen, z. B. einer Auster, bis hinauf zu den mit Verstand (wenn auch nicht mit Vernunft im subjektiven Sinne) begabten höheren Thiergattungen verfolgt, so wird man sich der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß in der Thierseele bereits wesentliche Elemente der Menschenseele fungiren: Das Thier hat Gedächtniß, Vorstellungskraft, z. B. im Träumen, u. s. f., so daß ohne Zweifel in ihm der Geist, wenn auch noch nicht zur entschiedenen Herrschaft *über* die Natur — denn diese ist Selbstbewußtsein — so doch bereits zu einer Stufe gelangt ist, die als Gleichgewicht beider Elemente bezeichnet werden darf. Aber auch in der Menschenseele — im Unterschied vom menschlichen Geist als bewußter Subjektivität — herrscht dieses Gleichgewicht zwischen Geist und Natur. Der Unterschied gegen die Thierseele beruht nur darin, daß in der Menschenseele beide Elemente — Geist und Natur — überhaupt eine höhere Stufe der Organisation erreicht haben. So gefaßt ist die Menschenseele z. B. die Quelle des genialen Schaffens, in dem schon Schelling mit Recht ein Moment objektiver Vernünftigkeit, negativ ausgedrückt: Mangel reflektirenden Bewußtseins, nachgewiesen hat. Das künstlerische Schaffen der Thierseele, z. B. im Bau der Bienenzelle, des Spinngewebes u. s. f., kurz was man Kunsttrieb beim Thier nennt, steht daher zum menschlichen Gestaltungstrieb durchaus in Analogie und unterscheidet sich von diesem nur durch den Mangel an *Freiheit*, welche das wesentliche Element alles menschlichen Thuns ist. (9)

§ 10. Es wurde früher gesagt, daß die *Befreiung* des Geistes von der Natur nur eine relative sei, sofern er nämlich an die Natürlichkeit in ihm selbst gebunden bleibt. Andrerseits aber hat sie doch auch insofern eine absolute Bedeutung, als sie als die wesentliche Bedingung seiner Existenz, d. h. seiner specifischen Entwicklung als menschlichen Geistes, aufzufassen ist; oder: Der Mensch ist insofern absolut frei, als die Freiheit sein eigentliches Wesen ausmacht; er ist nur relativ frei, als die Freiheit nur als Resultat und Zweck der Befreiung gesetzt ist. Da dies Resultat aber nicht einmaliger Akt, sondern unendlicher Prozeß ist, so

enthält jede Phase in der Entwicklung des sich selbst befreienden Geistes zugleich ein Moment des Gebundenseins an die Natur, d. h. der Unfreiheit, oder: seine vollkommene Freiheit bleibt nur ein Sollen. Als Gesammtentwicklung der Menschheit ist dieser Prozeß der Selbstbefreiung des Geistes die Weltgeschichte, als Komplex aller aus dem Geiste selbst als dessen Thätigkeitsformen hervorgehenden Kulturspähren. Der Fortgang darin ist aber nicht als einfaches, blos gradweises Aufsteigen von einer niederen zu einer höheren Stufe zu fassen, so daß in der höheren Stufe die niedere schlechthin negirt erschiene; sondern es ist darin, wie in allen konkreten Bewegungen, die Dialektik enthalten, daß die niedere Stufe in der höheren zwar aufgehoben erscheint, aber (in dem Hegel'schen geistvollen Doppel-Sinne) zugleich, weil zum Moment herabgesetzt, erhalten bleibt. Wie in der allgemeinen Geschichte der Menschheit, so gestaltet sich dieser Prozeß aber auch in der Geschichte des einzelnen Menschen; in beiden Entwicklungsformen vollendet sich die Totalität aller Stufen erst zum organischen Ganzen als Resultat der ganzen Bewegung. Was die einzelnen Stufen selbst betrifft, so sind sie gegen die ihr voraufgehenden nicht nur überhaupt die höheren, sondern, sofern das Princip und der konkrete Inhalt derselben in den höheren zum bloßen Moment herabgesetzt erscheint, sind sie auch gegen die ihnen voraufgehenden, weil dadurch ein neues Princip und ein konkreterer Inhalt gesetzt wird, specifisch verschieden. Diese specifische Verschiedenheit liegt nämlich darin, daß derselbe Akt des Prozesses einmal die Form selbstständiger Gestaltung für sich und also eines besonderen Lebens zeigt, dann aber — auf der höheren Stufe — nur als Moment eines höheren Lebensprozesses fungirt, dessen Centrum und Seele ein anderes, höheres Princip zur Geltung bringt.

Erstes Kapitel.

Der dreieinheitlich-gegliederte Organismus des subjektiven Geistes.

a) Die Freiheit des subjektiven Geistes als Prozeß der Selbstbefreiung.

§ 11. Als Wesen des subjektiven Geistes haben wir das Princip der Freiheit gefunden oder — was dasselbe ist — des Freiseins seiner selbst gegen die Natur, und zwar sowohl als absolutes Freisein, sofern hierin eben sein specifisches Wesen beruht, wie als relatives, sofern er mit dem Moment der Natürlichkeit in sich behaftet bleibt. So gefaßt erhält der Begriff der „Freiheit" die neutrale Bedeutung, daß die positive Seite und die negative Seite desselben, d. h. die Freiheit als konkretes Freisein, das aber nur ein Sollen bleibt, und die Unfreiheit darin in ungeschiedener Einheit enthalten sind. Nur in dieser neutralen Bedeutung bildet das Wesen der Freiheit die Grundbestimmung des subjektiven Geistes gegen die Natur; und es zeigt sich also, daß der Ausdruck „absolut" genauer die Bedeutung von abstrakt hat, insofern im Begriff der Freiheit, als dieser Grundbestimmung des Wesens des Geistes, von dem Unterschied der beiden Seiten abstrahirt wird. Wenn mithin im Folgenden von der Freiheit des subjektiven Geistes die Rede ist, so ist dabei wohl zu unterscheiden, ob damit jene neutrale Bedeutung gemeint ist, z. B. wenn schlechthin von dem Gegensatz des Geistes zur Natur gesprochen wird, oder aber die positive Bedeutung, z. B. wenn vom Geist als konkretem, in den Prozeß der Selbstbefreiung bereits eingetretenem Subjekt gesprochen wird. In diesem Prozeß

nämlich, der an sich ein unendlicher ist, liegt die Relativität des Begriffs „Freiheit", weil er ein im Geist selbst vor sich gehender Kampf der Freiheit als unbedingten Sollens mit der Unfreiheit ist. Dieser Kampf, welcher sich, wie wir sehen werden, in dreifacher Form darstellt, ist nun näher zu betrachten.

§ 12. Wenn die Freiheit, als Grundform aller substanziellen Thätigkeit des Geistes, die doppelte Beziehung in sich hat, daß sie einerseits den Geist in direkten Gegensatz zur Natur stellt, anderseits ihn in ihm selbst an die Natur gebunden setzt, so ist einleuchtend, daß nur in der ersten Beziehung der Geist in dem Verhältniß zur Natur steht, daß er sie als reines Objekt außer sich hat und in dieser Äußerlichkeit von sich unterscheidet: dieser reinen Objektivität der Natur gegenüber erhält der Geist die Bedeutung des Ich als reiner Subjektivität. „Ich" aber als sich vom Objekt unterscheidendes Subjekt ist zunächst schlechthin Bewußtsein. Es ist jedoch hiebei sogleich, um ein Mißverständniß zu beseitigen, die Bemerkung zu machen, daß dieses „zunächst" durchaus in begrifflichem, nicht in zeitlichem (oder geschichtlichem) Sinne zu verstehen ist.*) Vielmehr wird sich ergeben, daß in dem Geiste als einheitlichem Organismus gewisse primäre Thätigkeitsformen, in die er sich seinem Wesen nach gliedert, gleichzeitig und gleichberechtigt als Sprossen eines gemeinsamen Keims, nämlich der Freiheit, sich entwickeln.

Im Bewußtsein nun liegt, da es wesentlich Unterscheidung ist, sogleich diese doppelte Beziehung, daß das Ich nicht nur die ihm gegenüberstehende Welt als ein ihm Anderes weiß, sondern daß es auch sich selbst diesem Andern gegenüber als ein Anderes weiß. d. h. es ist zugleich Selbstbewußtsein. Dagegen in der Beziehung des Geistes zu dem ihm selbst immanenten Element der Natur ist das Ich nicht reines Wissen von sich selbst, sondern, da es hier an die Natur in ihm selbst gebunden ist, bleibt das Ich, soweit diese Gebundenheit reicht, im Stadium des Unbewußtseins; ein Stadium, welches als Naturdasein des Geistes dem Menschen mit dem Thier gemeinsam ist, und das schlechthin als

*) Vergl. die Kritische Anmerkung No. 8.

Empfindung bezeichnet werden kann. Denn „Empfindung" ist — im Gegensatz zum Wahrnehmen als dem äußerlich-Finden des objektiven Bewußtseins — ein innerliches Finden seiner selbst. An sich ist zwar beider Inhalt rein objektiv, nämlich das Naturelement, nur daß dieses im wahrnehmenden Bewußtsein ein draußen, im Empfinden dagegen ein innerlich Seiendes für den Geist ist. In der Empfindung, als diesem Naturdasein des Geistes, hat also die als Bewußtsein oder richtiger Bewußtwerden sich äußernde Unterscheidung zwischen dem Ich und der Welt noch nicht stattgefunden: so wäre es mithin, wie es den Anschein hat, nicht das Bewußtsein, sondern die Empfindung, welche die erste Stufe in der Entwicklung des Geistes bildet.

Aber auch bei dieser zweiten Form der Entwicklung dürfen wir nicht stehen bleiben. Es liegt nämlich auf der Hand, daß, wenn Empfindung und Bewußtsein die beiden einzigen — Formen oder Stufen — in der Entwicklung des Ichs wären, das Verhältniß zwischen ihnen nur so aufgefaßt werden könnte, daß die Empfindung als erste Stufe gleichsam die noch ungetrennte Einheit von Geist und Natur oder, was dasselbe ist, von Subjektivität und Objektivität darstellte, aus welcher dann — durch irgend welchen Anstoß — die zweite Stufe, nämlich das Bewußtsein, sich als Diremtion der beiden Elemente herausbildete. So ungefähr scheint die Bibel in der Parabel vom „Baum der Erkenntniß" den Prozeß aufzufassen, in welchem der „Anstoß" durch die Schlange, welche als Verführerin auftritt, gegeben ist. Tiefer gefaßt stellt sich aber auch in dieser Mythe der als plötzlicher Bruch mit der Natur geschilderte Hergang nur scheinbar als ein zeitlicher Akt dar, mag man nun diese Zeitlichkeit im Sinne der allgemein menschlichen Entwicklung oder in dem des individuellen Lebens fassen. Denn gerade die Schlange, bekanntlich von jeher als Symbol der Unendlichkeit fungirend, deutet darauf hin, daß kein einmaliger, von Außen kommender Anstoß als die Ursache des Bruchs zu betrachten sei, sondern daß dieser Bruch selbst als unendlicher Prozeß aufgefaßt werden solle. Es wird später — bei der näheren Entwicklung der Thätigkeitsformen des Geistes — noch einmal auf die biblische Erzählung zurückzukommen sein; hier ist nur darauf

hinzuweisen, daß weder dem Bewußtsein noch der Empfindung in der Entwicklung des Geistes eine zeitliche Priorität zukommen kann, in dem Sinne, daß die eine Form aus der andern als ihr vorausgehender Stufe erzeugt würde. Vom Bewußtsein als erster solcher Stufe kann ohnehin nicht mehr die Rede sein, da ja diese Form bereits die Aufhebung der in der Empfindung gesetzten Einheit der Subjektivität und Objektivität, also diese Einheit selbst voraussetzt; aber auch die Empfindung kann als solche „erste" Stufe nicht betrachtet werden. Denn wäre sie dies wirklich, d. h. vegetirte der Mensch (als Menschheit oder als Individuum) zuerst nur als rein empfindendes Wesen, in dem Sinne, daß in ihm nicht schon von vorn herein der Keim des Bewußtwerdens als nothwendige Dynamis seines Wesens gesetzt wäre, so ist schlechterdings nicht abzusehen, auf welche Weise er anders als durch den oben geschilderten Anstoß von Außen aus dem Empfindungsstadium herauskommen könnte: solch' Anstoß — gleichviel woher derselbe, etwa auch durch Zufall, entspränge — hebt aber sofort den Begriff des Prozesses, als welchen wir die „Freiheit" erkannt haben, auf; mit andern Worten, der Mensch bliebe für alle Zeit, was er vor dem Sündenfall war, ein höheres Thier.

§ 13. Um das wahre Verhältniß zwischen den beiden Formen der Entwicklung: Bewußtsein und Empfindung, zu begreifen, ist daher auf ihr specifisches Wesen als gegensätzlicher Elemente des Prozesses, der als Selbstbefreiung des Geistes bezeichnet wurde, näher einzugehen. Da ihre Gegensätzlichkeit keine abstrakte ist, sondern, wie schon mehrfach erwähnt, insofern eine durchaus konkrete, als das eine das andere als Moment in sich enthält, — denn Geist und Natur sind im Menschen der Art mit einander verknüpft, daß das geistige Element ebenso wenig ohne das natürliche, wie dies ohne jenes gedacht werden kann, ohne den Begriff des Menschen als solchen zu vernichten —: so muß es einen Berührungspunkt zwischen ihnen geben, der als specifisch-menschliche Form des Prozesses die allgemeine Quelle seiner Entwicklung enthält. Suchen wir in dem Vorrath der sprachlichen Ausdrücke für diesen Einheitsbegriff eine Bezeichnung, so bietet sich uns am passendsten der Ausdruck Anschauung dar (10). „Anschauung"

ist zunächst dem Sinne des Gesichts entnommen, er bedeutet aber bekanntlich auch die durch die höheren Sinne überhaupt, ja auch die durch den sog. inneren Sinn bewirkte Perception. In diesem Sinne spricht man von „Zeitanschauung" obgleich sich die Anschauung des Auges nur auf räumliche Dinge bezieht, von „innerer Anschauung" u. s. f. In ähnlicher Weise wie „Anschauung" wird auch der Ausdruck „Empfindung", nicht nur in der Sprache des gewöhnlichen Lebens, sondern auch in der der Philosophie meist nur im körperlichen Sinne gebraucht.

Was die Anschauung betrifft, so erklärt sich dies daraus, daß es gerade der Sinn des Sehens ist, welcher dieser hier im geistigen Sinne zu fassenden Thätigkeitsform zu Grunde gelegt wird. Und mit Recht, weil gerade das Auge zunächst und hauptsächlich das Vermittlungsorgan zwischen dem Subjekt und dem Objekt, d. h. zwischen dem Ich und der äußeren Welt bildet. Dies aber hindert nicht, daß weiterhin der Ausdruck „Anschauung" als Bezeichnung jener höheren und allgemeineren Perception verwandt werden kann, die als innere Thätigkeit mit dem Bewußtsein und der Empfindung in korrelatem Verhältniß stehend gedacht werden muß. Ebenso denkt man auch bei „Empfindung" zunächst und hauptsächlich an etwas Körperliches, wie beispielsweise an den Schmerz, den eine Wunde verursacht. Allein diese Bedeutung, weit entfernt davon, den Inhalt des Begriffs zu erschöpfen, ist gleichsam nur der Ausgangspunkt für die höhere Bedeutung der Empfindung, in welcher sie auf rein seelische, von körperlichen Affectionen unabhängige Regungen bezogen wird; wie wenn man beispielsweise von „Seelenschmerzen", von „ästhetischer", „sittlicher Empfindung" u. s. f. spricht. Es ist nun für die folgende Untersuchung, namentlich hinsichtlich der Darstellung des Sittlichkeits- und des Gestaltungsprozesses des subjektiven Geistes (Kap. IV und V) ausdrücklich zu betonen, daß die beiden Ausdrücke „Empfinden" und „Anschauen" wesentlich als *inneres* Empfinden und *inneres* Anschauen zu verstehen sind.

Kehren wir nach dieser nothwendigen Zwischenbemerkung zu der obigen Frage über die Stellung der Anschauung zum Bewußtsein und zur Empfindung als der drei dynamischen Thätigkeits-

formen des subjektiven Geistes zurück. Faßt man nämlich die Anschauung schlechthin als Quelle und erste Form der Vermittlung zwischen den andern beiden Thätigkeitsformen, so leuchtet ein, daß sie und nicht schon die Empfindung oder gar das Bewußtsein, die im Verhältniß zu ihr vielmehr als Produkte derselben betrachtet werden könnten, die Priorität in dem Entwicklungsprozeß des Geistes beanspruchen dürfte. Aber auch diese Priorität ist lediglich, wie die der Empfindung gegen das Bewußtsein, als eine begriffliche, keineswegs als eine genetische zu fassen; und zwar aus demselben Grunde wie in jenem Verhältniß, nämlich weil dadurch der Prozeß als unendliche Entwicklung vernichtet würde. Um dies durch ein konkretes Beispiel deutlicher zu machen: im neugebornen Kinde sind zunächst weder Anschauung, noch Empfindung, noch Bewußtsein als getrennte Formen des Lebens vorhanden, sondern sie sind in ungetrennter Einheit rein dynamische Potenzen, d. h. als latent unmittelbar verbunden; aber der Anfang der Bewegung, welcher sogleich zu ihrer Trennung führt und sie zu energischen Thätigkeitsformen des Geistes macht, ist, weil der Prozeß ein unendlicher — unendlich nämlich nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts — ist, nicht als Punkt zu bestimmen: man bemerkt nur das Resultat, aber nicht den Beginn der Bewegung. Nun ist aber einleuchtend, daß, wenn trotzdem der Prozeß als beginnende Bewegung, wie die Geburt selbst, in die Zeit fallen muß, die Bewegung nicht in einer geraden Linie vor sich gehen kann, d. h. daß sich nicht etwa zuerst die Anschauung, dann die Empfindung aus ihr und endlich das Bewußtsein wieder aus der Empfindung entwickelt; sondern diese drei Formen des Prozesses sind vielmehr, wie die Geburt das ganze Kind und nicht die einzelnen Glieder nacheinander zu Tage fördert, als gleichzeitige Sprossen aus einem Keim nach verschiedenen Richtungen hin aufzufassen, d. h. der Prozeß beginnt durchaus als einheitlicher nach allen drei Seiten hin. Dieser Keim aber ist nichts anders als Das, was wir als absolutes Wesen des Geistes gefunden haben, nämlich die Freiheit im Sinne der Selbstbefreiung, d. h. eben als Prozeß. Durch dieses Element der Freiheit unterscheidet sich die menschliche Entwicklung nun sogleich specifisch von der des Thiers oder: mensch-

liches Anschauen, Empfinden und Bewußtwerden sind, und zwar von vorn herein, specifisch vom thierischen Anschauen, Empfinden, Bewußtwerden verschieden. Zwischen dem neugebornen Kinde und dem neugebornen Thier herrscht daher nur eine scheinbare Analogie, die keineswegs Gleichheit ist, als ob der Mensch zuerst blos auf dem Standpunkt des Thiers stehe und erst allmälig, etwa durch Erziehung, zur menschlichen Existenz vordringe; vielmehr kann man im Gegentheil sagen, daß das Thier schon bei der Geburt viel weiter in seiner Entwicklung vorgeschritten sei als der Mensch in der seinigen. Wie lange braucht z. B. das Kind, ehe es gehen oder auch nur kriechen lernt, während viele Thiere bald nach der Geburt es vermögen; um wieviel hülfloser überhaupt ist der neugeborene Mensch im Vergleich zu dem neugeborenen Thier! Aber das Thier vollendet auch seine Entwicklung viel rascher als der Mensch die seinige, oder vielmehr der Mensch vollendet die seinige überhaupt nicht, weil eben sein Entwicklungsprozeß durch das ihm immanente Moment der Freiheit ein unendlicher ist. Hierin liegt nach der geistigen Seite hin ausschließlich die specifische Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier.

---

b) Die drei Thätigkeitsformen des Geistes im Prozeß seiner Selbstbefreiung.

§ 14. Wenn es trotzdem den Anschein hat, als ob im Bewußtsein, als der specifischen Form der Subjektivität des Geistes in seiner gegensätzlichen Stellung zur Natur, das Element der Freiheit sich zunächst realisire, während in der Empfindung und in der Anschauung, in denen diese Gegensätzlichkeit, und zwar eben durch das Bewußtsein, und mit der Gegensätzlichkeit auch das Element der Freiheit erst später zum Durchbruch gelange, so wird dabei unberücksichtigt gelassen, daß der Ausdruck „Natur" hier nicht im Sinne der objektiven Aeußerlichkeit als reale Welt zu fassen ist, sondern als die dem Geiste selbst immanente Natürlichkeit,

d. h. seine eigene Leiblichkeit als konkrete Daseinseinheit. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die durch den Anfang des Prozesses gesetzte Diremtion in die drei Entwicklungsformen des Bewußtseins, der Empfindung und der Anschauung nicht nur als eine gleichzeitige, sondern, hinsichtlich des dem Geist als solchem immanenten Princips der Freiheit, auch als eine gleichwerthige dar, d. h. sie enthalten, als die drei nothwendigen Formen des Prozesses, oder, wie jetzt gesagt werden kann, Thätigkeitsäußerungen des Geistes, in gleicher Weise das Moment der Freiheit. Erkennen, Begehren und Gestalten, wie jetzt das Bewußtsein, die Empfindung und die Anschauung als konkrete Thätigkeitsäußerungen zu bezeichnen sind, besitzt zwar das Thier auch, aber als unfreie. Wenn das Thier wahrnimmt, begehrt und spielt — denn im Spieltrieb zeigt sich der erste Anfang der Gestaltungsthätigkeit —, ja in letzterer Beziehung es sogar bis zu einer gewissen Kunstthätigkeit (im Kunsttriebe) bringt, so bleiben diese Thätigkeiten — auch die letzte — doch unfrei, d. h. durchaus durch die Naturnothwendigkeit bedingt, nicht blos, wie beim Menschen, an sie gebunden. Diese Unfreiheit unterscheidet sie eben specifisch von den analogen menschlichen Thätigkeitsformen. Unfrei sind sie zwar im Menschen auch, aber — wie früher ausgeführt — nur im relativen Sinne, weil seine Freiheit durch das Gebundensein an die Natur selbst eine relative ist; im Thier ist aber die Thätigkeitsäußerung nicht blos relativ, sondern absolut unfrei: das ist der ungeheure Unterschied, die unendlich tiefe Kluft, welche zwischen Mensch und Thier geöffnet ist.

§ 15. Es wurde oben von der Gleichwerthigkeit der drei Entwicklungsformen in Bezug auf das ihnen überhaupt immanente Princip der Freiheit gesprochen. Andrerseits aber ist ebenso einleuchtend, daß sie sämmtlich zur Subjektivität des Geistes, als der Einheit seiner selbst mit der Natur, eine verschiedene Stellung einnehmen. Um diese Verschiedenheit zu begreifen, muß auf die einfache, oder genauer gesprochen, abstrakt-formale Natur der Thätigkeiten zurückgegangen werden. Sofern der Entwicklungsprozeß überhaupt auf das gegensätzliche Verhältniß des Geistes und der Natur sich gründet, ist es die Form dieses Gegensatzes

selbst, d. h. zwischen abstrakter Subjektivität und abstrakter Objektivität, worin jene Verschiedenheit der Stellung ihre Quelle haben muß. Abstrakte Subjektivität ist aber nichts anderes als reine Spontaneität oder, was dasselbe ist, absolute Freiheit; abstrakte Objektivität nichts anderes als reine Receptivität oder absolute Nothwendigkeit. Fassen wir nun jene Thätigkeitsformen selbst in solchem abstrakten oder, was hier dasselbe ist, absoluten Sinne, so entspricht offenbar das Bewußtsein als abstrakte Thätigkeit dem Begriff der reinen Spontaneität, die Empfindung ebenso dem der reinen Receptivität; oder: im Bewußtsein ist der Geist reines Subjekt, in der Empfindung reines Objekt. Da es sich aber nicht um diesen Gegensatz als abstrakten, sondern um einen konkreten Prozeß handelt, d. h. um eine Entwicklung von Elementen, deren eines das andere als Moment in sich enthält, so ist der Unterschied vielmehr der, daß im Bewußtsein zwar die Spontaneität vorherrscht, weil sie bestimmende Form der Thätigkeit ist, aber zugleich in Verbindung mit der Receptivität steht, während in der Empfindung das umgekehrte Verhältniß stattfindet.

Die Anschauung nun nimmt, wie wir später (s. unten § 19 ff.) deutlicher sehen werden, die eigenthümliche Stellung ein, daß in ihr beide Elemente in gleichwerthiger Durchdringung fungiren, denn in ihr ist weder, wie im Bewußtsein, die Spontaneität, noch, wie in der Empfindung, die Receptivität vorherrschend: sie repräsentirt vielmehr den Standpunkt vollkommener Identität zwischen Subjekt und Objekt, die unbedingte, aber konkrete Einheit von Geist und Natur; konkret deshalb, weil es nicht jene unterschiedslose, neutrale Einheit ist, welche als wesenloser Keim vor der Diremtion in den Gegensatz eine blos dynamische Bedeutung hat, sondern Versöhnung der Entgegengesetzten selbst als inhaltsvolle Harmonie beider in dieser bestimmten Thätigkeitsform. Dieser eigenartige Charakter der Versöhnung des Gegensatzes verleiht der ganzen Sphäre der Anschauung, welche im höheren, menschlichfreien Sinne als Reich der Phantasie und der künstlerischen Gestaltung sich darstellt, ein specifisches Gepräge lebensvoller Heiterkeit, das sich selbst in ihrer elementaren Form, nämlich schon im Spieltrieb des Thiers, offenbart. Wenn das Thier spielt, so be-

deutet dies eben jene innere Lebensfrohheit, welche durch die Aussöhnung des Gegensatzes, in welcher Bewußtsein und Empfindung (nämlich Wahrnehmen, d. i. Aufmerken auf die Außenwelt, sowie Begehren) in Ruhe sind, als reiner Ueberschuß glücklichen Daseinsgefühls zum Ausdruck kommt; ebenso beim Kinde, nur daß sich bei dem Spiel des letzteren sogleich ein Element der Freiheit bemerkbar macht, was dem Thier mangelt.

Wenn also Bewußtsein und Empfindung in einem Gegensatz stehen, so ist die Anschauung die Aufhebung desselben; so bildet sie ihrerseits einen Gegensatz, einerseits gegen das Bewußtsein, andrerseits gegen die Empfindung, wie auch umgekehrt. Durch das Bewußtsein und in ihm stellt sich der Geist über die Natur, durch die Empfindung und in ihr steht die Natur über dem Geiste; in der Anschauung allein erscheinen sie versöhnt und gleichberechtigt. Diese hat daher durch solche gegenseitige Durchdringung des spontanen und receptiven Elements, als deren Einheit sie qua Thätigkeitsform sich darstellt, am meisten von allen Thätigkeitsformen des Geistes den Charakter eines absoluten Thuns, d. h. ursprünglicher Schöpfer- und Zeugungskraft. Es wiederholt sich in ihr, oder vielmehr in ihrer konkreten Wirksamkeit als freier Gestaltung, jenes Urverhältniß von Trieb und Idee, als einheitlicher Elemente des Absoluten. So erhält der Geist, nach dieser Seite seiner Thätigkeit, die Bedeutung des Genies; einer Form des Geistes, die nur darum so sporadisch als individuelle Existenz auftritt, weil die völlige Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Bewußtsein und Empfindung (schon des Geschlechtsunterschiedes wegen, in dem sich derselbe Gegensatz offenbart) und die in Folge solcher Ausgleichung bewirkte Harmonie des Geistes mit der Natur nothwendig zu den seltensten Ausnahmen gehört. Man kann daher sagen, daß jedes Genie ein geborner Künstler*) ist, nicht nur deshalb, weil der geniale Mensch Alles unter diesem harmonischen

*) Das Umgekehrte sollte allerdings ebenfalls stattfinden und findet auch insofern wirklich statt, als der wahrhafte Künstler, d. h. der in Wahrheit diesem Begriff entspricht, nothwendiger Weise genial veranlagt sein muß. Daß es freilich Viele, die sich „Künstler" nennen, giebt, in denen keine Spur von Genialität sich offenbart, hebt die Richtigkeit des Satzes nicht auf.

Gesichtspunkt betrachtet, sondern weil er wesentlich produktiv ist, wahrhafte Produktivität aber ohne gleichwerthige Mitwirkung des spontanen (männlichen) und des receptiven (weiblichen) Elements unmöglich ist.

Um diese Stellung der Anschauung zum Bewußtsein und zum Empfinden noch näher zu begründen, müssen wir zu der allgemeinen Gliederung des Geistes innerhalb des Prozesses seiner Selbstbefreiung zurückkehren. Es wurde gezeigt, daß das wesentliche Element dieses Prozesses die Freiheit ist, und zwar sowohl als Ausgangs- wie als Zielpunkt desselben. Es folgt hieraus, daß allen drei Thätigskeitsformen, in denen sich der Geist als sich selbst befreiendes Subjekt gliedert, dieses Element der Freiheit immanent sein muß, so daß er nicht nur als bewußter und empfindender, sondern auch als anschauender „frei" ist. Fassen wir zunächst den ersten Unterschied (zwischen dem bewußten und empfindenden Geiste) ins Auge, der ein einfacher und ausschließlicher Gegensatz zu sein scheint, so stellt sich der erstere als die rein theoretische Thätigkeit des bewußten Erkennens, der zweite als die rein praktische Thätigkeit des Begehrens; und zwar, da dies Begehren ebenfalls das Element der Freiheit in sich hat, des sittlichen Begehrens oder der Willensfreiheit schlechthin dar. „Begehren" ist hier aber nicht in dem blos positiven Sinne der Hinneigung, sondern auch im entgegengesetzten, als Abneigung, mithin als Neigung überhaupt, oder schlechthin als Wollen aufzufassen. Frei ist dieser Wille insofern, als sich der Geist darin von der ihm selbst anhaftenden Natürlichkeit freimacht, indem er ihre Unbedingtheit aufhebt: damit vollzieht sich der Bruch des Geistes mit der Natur, der den Anfang des Prozesses bildet, im Ich als begehrendem selbst, d. h. der Geist stellt sich aus seinem bloßen Naturdasein heraus und über dasselbe. Diejenige Thätigkeit des sich selbstbefreienden Geistes, welches die „theoretische" Form desselben darstellt, richtet sich als bewußtes Erkennen auf das Wahre, die andere praktische auf das Gute. Theorie und Praxis scheinen, wie bemerkt, in dieser abstrakten Fassung einen ausschließenden Gegensatz zu bilden; und in der That sind diese Formen des Geistes vielfach so, nämlich abstrakt, gefaßt worden.

Aber in dieser Abstraktion liegt, wie schon früher gezeigt, die Unwahrheit des Gegensatzes; vielmehr sind die Entgegengesetzten nur in konkreter Einheit wirksam, d. h. wahrhaft wirklich. Ebensowenig wie das Bewußtsein die Empfindung, und umgekehrt diese jenes ausschließt, ebensowenig schließen das Wahre und Gute einander aus; denn für den freien bewußten Geist ist die Wahrheit der Erkenntniß zugleich das eminent Gute und für den freien empfindenden Geist ist die Güte des Handelns zugleich das eminent Wahre. Dem Inhalt nach sind mithin beide Dasselbe, nur in der Form, als besonderes Ziel und Objekt der specifischen Thätigkeit des Geistes, sind sie verschieden. Diese Einheit des Inhalts nun für sich gesetzt, d. h. als Resultat der oben erläuterten Ausgleichung der beiden Thätigkeiten — einer Ausgleichung, die vorhin als „Anschauung" bezeichnet wurde — ist das Wahre und Gute zugleich das Schöne, oder, was dasselbe ist, der Inhalt des „Wahren" und „Guten" ist für die Anschauung das „Schöne".

Wenn nun Theorie und Praxis, d. h. bewußtes Erkennen und sittliches Handeln, einen, wenn auch nur abstrakten Gegensatz bilden, so entsteht nun die Frage, welche Stellung das Anschauen, als diese besondere Thätigkeitsform des Geistes, dazu einnimmt (11). Die Beantwortung dieser Frage, welche übrigens den eigentlichen Kernpunkt für die wissenschaftliche Begründung der Aesthetik enthält, bietet ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten dar, weil der reflektirende Verstand, wenn er sie zu lösen unternimmt, stets zwischen den Entgegengesetzten hin und hergeworfen wird und so höchstens zu dem negativen Resultat gelangt, daß das Anschauen weder eine theoretische noch eine praktische Thätigkeitsform sei. Das Richtige aber ist, daß es vielmehr sowohl die eine wie die andere ist, nämlich in dem oben erläuterten Sinne einer Ausgleichung der in jenen einander entgegengesetzten Thätigkeiten vorherrschenden Elementen. Es wurde oben darauf hingedeutet, daß die Anschauung zwar den Standpunkt vollkommener Identität zwischen Subjekt und Objekt, oder, was dasselbe ist, die unbedingte Einheit von Geist und Natur im Prozeß darstelle, mit dem Zusatz, daß es nicht jene unterschiedslose neutrale Einheit sei, welche als noch

wesenloser Keim des Prozesses vor der Diremtion in den Gegensatz eine blos dynamische Bedeutung hat, sondern daß es vielmehr die konkrete Versöhnung der Entgegengesetzten selbst als Harmonie beider in dieser bestimmten Thätigkeitsform sei. Dies ist aber nicht so aufzufassen, als ob (zeitlich) zuerst der Gegensatz sich entwickelte und dann, als seine Aufhebung, die Ausgleichung in der Form der Anschauung erfolge. Hierdurch würden wir wieder auf den Standpunkt zeitlicher Priorität, wenn auch nicht einer Thätigkeitsform, so doch wenigstens eines Gegensatzes zweier Formen zurückgedrängt werden; eine Vorstellungsweise, die bereits als unphilosophisch beseitigt ist. Sondern das Verhältniß ist vielmehr dies, daß die Anschauung zwar einerseits gleichzeitig mit dem Bewußtsein und der Empfindung sich entwickelt, sobald der Prozeß überhaupt seinen Anfang genommen hat, daß aber andrerseits, da ihr Wesen zu der unterschiedslosen Einheit des Geistes mit der Natur als Quelle des Prozesses die meiste Analogie besitzt (da sie ebenfalls solche Einheit, wenn auch in konkreter Weise, darstellt), diese Form des Geistes zugleich als begriffliches Prius des gesammten Prozesses betrachtet werden muß. Diese Form des Geistes, als konkret werdenden, d. h. sich zu Bewußtsein, Empfindung und Anschauung gliedernden, ist am passendsten durch den Begriff der Vorstellung zu bezeichnen. Die „Vorstellung" ist Anschauung, aber sie ist es erst als Anfang und Quelle der Bewegung, nicht schon als konkrete Thätigkeitsform. So ist sie noch, als dieser erst gesetzte Anfang, unfrei. In der Vorstellung unterscheidet sich daher der Mensch noch nicht vom Thier; erst sofern die Vorstellung die Form des Bewußtseins, der Empfindung und der Anschauung als sich gliedernder Thätigkeitsformen des subjektiven Geistes annimmt, erhält sie den Charakter der Freiheit. Bewußtsein, Empfindung und Anschauung im elementaren Sinne besitzt auch das Thier, aber nicht als Formen des Entwicklungsprozesses, welche das specifische Wesen der entsprechenden Thätigkeitsformen des menschlichen Geistes darstellen, sondern sie bleiben beim Thier eben auf dem Niveau der Vorstellung, d. h. unter der Schwelle des menschlichen Bewußtseins, der menschlichen Empfindung und der menschlichen Anschauung.

§ 16. Der Begriff der „Vorstellung", wie er hier, abweichend von der bisher üblichen Fassung des Begriffs, wonach sie lediglich als eine bestimmte Stufe des theoretischen Geistes betrachtet wird (vergl. Hegel's „Philosophie des Geistes" S. 322), gefaßt wird, enthält den nothwendigen Widerspruch, daß sie einmal als Quelle und *Anfang* des Prozesses gesetzt ist, andrerseits daß, sobald dieser Anfang *gesetzt* ist, damit auch schon die Gliederung begonnen hat. Aber dieser Widerspruch liegt nicht eigentlich im Begriff der Vorstellung als solcher, sondern im Begriff des *Anfangens* selbst. Der Anfang einer Bewegung — und Prozeß oder Entwicklung ist zunächst schlechthin Bewegung — *ist* nämlich noch nicht die Bewegung selbst, sonst wäre er nicht erst Anfang derselben, und doch ist er andrerseits schon ein *Moment* der Bewegung. Dieser in der dialektischen Natur des Begriffs liegende Widerspruch ist bekanntlich einer der sophistischen Gründe gewesen, aus denen die Eleaten die Bewegung überhaupt als unmöglich behauptet haben. Derselbe Widerspruch liegt im Begriff der Punktualität überhaupt, woraus von den Eleaten die Unmöglichkeit einer verschiedenen Geschwindigkeit gefolgert wurde. Die Lösung des Widerspruchs, welche schon Hegel gegeben hat, liegt im Begriff der Kontinuität, d. h. in der *Unendlichkeit* des Prozesses; ein Ausdruck, der aber nicht im Sinne der bloßen *Endlosigkeit*, resp. Anfangslosigkeit — was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt — sondern in dem der inneren, immanenten Unendlichkeit, als konkreter Einheit der Momente von Ruhe und Bewegung verstanden werden muß.

Was nun die *Vorstellung*, als den Anfang des Prozesses, welcher unendliche Bewegung ist, betrifft, so ist sie nicht nur die Quelle der Entwicklung überhaupt, sondern nothwendig damit zugleich die Quelle der in dieser Entwicklung sich zu besonderen Thätigkeitsformen des Geistes gliedernden Elementen oder wirkenden Kräften des Bewußtseins, der Empfindung und der Anschauung selbst. Gehen wir nun, um dies Verhältniß zu bestimmen, auf das Wesen der Vorstellung näher ein, so bietet dafür zunächst der sprachliche Ausdruck einen Anhaltspunkt dar. „Vorstellen" bedeutet ganz allgemein ein „Stellen vor", nämlich des Geistes vor sich selbst von Etwas (12). Dies Etwas kann nichts Anderes sein als

die reale Welt qua reines Objekt. Hiedurch ist mithin zugleich der Geist selbst als reines Subjekt gesetzt. In der Vorstellung an sich ist also durchaus nichts Anderes gesetzt als die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, d. h. in dem früher erläuterten Sinne von Geist und Natur überhaupt. Aber als diese Differenz ist sie andrerseits, was den Inhalt betrifft, zugleich Einheit beider, d. h. das Subjekt „fühlt" sich — um diesen Ausdruck zu brauchen — in der Vorstellung mit dem Objekt Eins, sofern dieses als vorgestelltes durchaus innerliches Objekt ist, zugleich aber auch, sofern dieses Innerliche eben Objekt ist, von ihm als vorstellendem Subjekt verschieden: es erkennt, empfindet und schaut an das Objekt noch nicht als ein ihm entgegengesetztes Draußen, sondern als ein ihm selbst — seinen Inhalt bildendes — Angehöriges.

Diesen einheitlichen Charakter hat das Erkennen, Empfinden und Anschauen des Thiers. Daher bildet zwar im menschlichen Geiste die Vorstellung stets und unbedingt die elementare Basis und — wie wir jetzt sagen können — den Anstoß zum Bewußtsein, zur Empfindung und zur Anschauung als dieser specifischen Thätigkeitsformen des Subjektes, d. h. es ist nichts im menschlichen Erkennen, Empfinden und Anschauen, was nicht vorher in der bloßen Vorstellung oder, was dasselbe ist, als blos Vorgestelltes existirte; aber die Thätigkeitsformen selbst erheben sich, als freie, sogleich über das Niveau der Vorstellung. — Dieser Punkt ist von der neueren Philosophie vielfach verkannt, von der früheren zwar erkannt, aber durch materialistische Auffassung trivialisirt worden. Denn die Sinne, auf welche als Vermittlungsorgane hiebei rekurrirt wird, sind zwar selbstverständlich als leibliche Organe die Vorbedingung für die Entwicklung des Geistes überhaupt, aber das Nächste, was sie uns bieten, ist noch nicht Bewußtsein, Empfindung und Anschauung, sondern erst eben die Vorstellung dessen, was sie percipiren; die Vorstellung bildet also erst die wahrhafte Vermittlung zwischen den Sinnen und den specifisch menschlichen Thätigkeitsformen des Geistes, während die Sinne nichts liefern als die Bilder der Objekte, welche durch die Vorstellung sodann dem Geiste „eingebildet" werden.

Diese Einbildung kann, z. B. bei Sinnestäuschung, eine

wesenlose, d. h. keinem wirklichen Objekt entsprechende sein, aber als „Vorstellung" behält sie trotzdem ihren subjektiven Werth, gleichviel ob der Inhalt der Sphäre des Bewußtseins, der Empfindung oder der Anschauung angehört (13).

Wenn also oben die „Vorstellung" als Anfang des Prozesses bezeichnet und auf den in diesem Begriff liegenden Widerspruch als aus der dialektischen Natur desselben entspringend hingedeutet wurde, so bedeutet dies, daß der Geist als vorstellendes Subjekt sich sowohl noch Eins mit dem Objekt als zugleich sich davon in ganz abstrakter Weise unterschieden „fühlt". Im Grunde genommen kann aber dieser Ausdruck des „Gefühls" nur von der einen Seite, nämlich von der noch unterschiedslosen Einheit gesagt werden; und hierin besteht nun der Unterschied des Gefühls von der Vorstellung im engeren Sinne, daß sie zwar beide denselben Inhalt haben, aber, hinsichtlich des dialektischen Widerspruchs im Begriff des Anfangs, das „Gefühl" diejenige Seite des Begriffs bildet, welche noch jenseits der anfangenden Bewegung liegt: so ist das Gefühl der „Abgrund" (Vischer) oder richtiger der neutrale Urgrund des Prozesses, während die „Vorstellung" in dem Anfang selbst der Bewegung bereits als Moment angehört, oder: im Gefühl ist die unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt, in der Vorstellung ihre abstrakte Differenz gesetzt; denn konkret wird, wie bemerkt, die Differenz, als Anfang der Bewegung selbst, erst in der erwähnten dreifachen Thätigkeitsform des Geistes. —

In dieser konkreten Natur der letzteren liegt nun weiter die Nothwendigkeit des Gegensatzes, der ganz abstrakt gefaßt als der Gegensatz des Positiven und Negativen zu fassen ist. Schlechthin als reine Formen der Thätigkeit des subjektiven Geistes sind zwar sowohl Bewußtsein, wie Empfindung und Anschauung neutral, d. h. es ist damit noch nicht gesagt, daß der Inhalt des Erkennens das Wahre, der des Begehrens das Gute, der des Anschauens das Schöne ist, nämlich im positiven Sinne dieser Ausdrücke. Aber sobald sie als konkrete Thätigkeiten fungiren und folglich ein bestimmtes Objekt haben, ergiebt sich die Nothwendigkeit — und zwar aus dem Begriff der relativen Frei-

heit —, daß dies Objekt selbst für den Geist mit dem Gegensatz behaftet sein muß, so daß der Inhalt des Erkennens sowohl wahr als falsch, der des Begehrens sowohl gut als böse, der des Anschauens sowohl schön als häßlich ist. Ohne das dem subjektiven Geist immanente Element der Freiheit würden nämlich einerseits die positiven, andrerseits die negativen Begriffe identisch, d. h. unterscheidungslos sein: dies ist der Standpunkt des Thieres. Es unterscheidet zwar auch die Entgegengesetzten, aber nicht aus der specifischen Verschiedenheit der drei Kategorien, sondern als ihre Einheit; daher ist ihm wahr, gut und schön völlig dasselbe; sie sind in ihrer specifischen Verschiedenheit weder für sein Gefühl noch für seine Vorstellung vorhanden, ebenso falsch, böse und häßlich; oder vielmehr, da die analogen Thätigkeitsformen bei ihm unfrei sind, weil sie auf dem Niveau der bloßen Vorstellung bleiben, so gehen ihre Inhalte in dem ganz allgemeinen Gefühlsgegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zusammen unter. Dieser Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen ist mithin das einzige Kriterium sowohl für das Erkennen des Thieres, wie für sein Empfinden, wie endlich für sein Anschauen.

§ 17. Wenn hier von den Kategorien des Wahren, Guten und Schönen, sowie von ihren Negationen die Rede ist, so soll selbstverständlich damit noch nichts über ihren specifischen Inhalt oder ihre besondere Qualität ausgesagt sein — dieser Inhalt kann sich erst aus der Betrachtung der Natur ihrer respektiven Thätigkeitsformen ergeben —, sondern es sollen damit überhaupt nur und schlechthin den betreffenden Inhalten, die zugleich als die Ziele der Thätigkeiten bezeichnet wurden, bestimmte Namen gegeben werden, welche diese Inhalte als den drei verschiedenen Thätigkeitsformen angehörig unterscheiden. Werfen wir daher jetzt einen Blick auf die verschiedene Natur der drei Thätigkeitsformen, auch in Beziehung auf ihre specifischen Inhalte; aber noch nicht in ihren konkreten Wirksamkeitsformen — wir werden später sehen, daß diese sich als „Sprachfähigkeit", „Sittlichkeitsbedürfniß" und „Gestaltungsvermögen" unterscheiden —, sondern schlechthin als differente Formen des Entwickungsprozesses, um jenen drei Kategorien des „Wahren", „Guten" und „Schönen" eine substanzielle Unter-

lage zu geben. Hierbei wird es sich denn auch herausstellen müssen, ob ihre begriffliche Substanz Dem, was man sich gewöhnlich unter diesen Ausdrücken vorstellt, entspricht oder nicht.

Wir knüpfen hiebei an das bereits oben über das Verhältniß der drei Thätigkeitsformen Gesagte an, welches auf dem dem subjektiven Geiste immanten Gegensatz der Spontaneität und Receptivität beruht; ein Gegensatz, der sich einerseits als der Gegensatz des theoretischen und praktischen Geistes, andrerseits als dessen Aufhebung darstellt. Wenn das „Bewußtsein" als Spontaneität des Geistes, die aber das Moment der Receptivität in sich enthält, umgekehrt die „Empfindung" als Receptivität desselben mit dem Moment der Spontaneität, „Anschauung" endlich als die Ausgleichung beider Thätigkeitsformen als gleichwerthiger Elemente zu charakterisiren ist, so erklärt sich daraus, woher es gekommen ist, daß die frühere Philosophie, welche den Gegensatz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Geist als einen ausschließenden (d. h. nicht als einen konkreten, der zugleich die Einheit der Entgegengesetzten involvirt), auffaßte, die „Anschauung", welche diese konkrete Einheit in realster Form darstellt, bald der einen, bald der andern Form unterordnete, bald sie als eine Art Mischung beider von untergeordnetem Werthe betrachtete. Die sogenannten „dunkeln" oder „verworrenen Vorstellungen" Baumgartens bedeuten im Grunde nichts anderes als die Verworrenheit des Denkens seitens des Erfinders dieser Ausdrücke, während bei Kant, der zwar die Einheit der Entgegengesetzten als nothwendig begriff, aber dennoch den konkreten Gegensatz als abstrakten faßte und daher ebenfalls zu keiner Aufhebung desselben in einer konkreten Einheit — und dies ist eben die Anschauung — gelangte, der Widerspruch in den von ihm aufgestellten Definitionen deutlich zu Tage tritt. Seine Erklärung z. B. des „Schönen" als zweckloser Zweckmäßigkeit, der „ästhetischen Empfindung" als interesselosen Interesses oder begrifflosen Begreifens u. s. f. lassen in dieser Beziehung hinsichtlich des in ihnen enthaltenen Widerspruches an Klarheit nichts zu wünschen übrig, während Schleiermacher, der das Unwahre solcher widerspruchsvollen Kategorien fühlte, zu dem ebenfalls falschen Auswege griff,

die Ästhetik einfach unter die Ethik — das Umgekehrte hätte dieselbe Berechtigung, und ist auch geschehen — einzuordnen.*) Vielmehr ist das Verhältniß dies, daß die in der Vorstellung schlechthin gesetzte Unterscheidung des Subjekts und Objekts, sobald der Prozeß seinen Anfang genommen hat, zu dieser dreifachen Thätigkeitsform sich konkrescirt, daß einerseits der Geist als wesentlich „spontaner" sich als Subjekt dem Objekt gegenüber weiß und als solcher das Objekt seinem Inhalt nach als ein Draußen von sich *erkennt*, andrerseits als wesentlich „receptiver" sich als Objekt eines Subjekts, das er eben selbst ist, *empfindet*, d. h. als reine Innerlichkeit fühlt, dritterseits als „spontan-receptiver" in konkreter Einheit seiner selbst als Subjekt-Objekts zur Wirksamkeit gelangt.

Fragt man nun weiter nach dem konkreten Inhalt dieser dreifachen Wirksamkeit des Geistes, so bedeutet dies nichts anders als die Frage nach der Stellung, welche darin das Objekt dem Subjekt gegenüber einnimmt. In der ersten Form, d. h. im *Bewußtsein*, geht das Objekt im Subjekt auf, d. h. es wird *wahrgenommen* — dies ist der erste Anfang des bewußtwerdenden Geistes —, in der zweiten geht umgekehrt das Subjekt im Objekt auf, d. h. es empfindet, in der dritten gehen beide in einander auf, d. h. das Subjekt *schaut an*. „Wahrnehmung" bedeutet, daß etwas draußen Befindliches als wahr genommen, d. h. schlechthin als wirklich gewußt wird. In der *Empfindung* liegt dagegen die Wirklichkeit nicht draußen, sondern im Innern, d. h. sie ist innerliches „Wahrnehmen" oder, wie früher gesagt wurde, Innerlich-Finden. In der *Anschauung* endlich ist das Draußen mit dem Innern Eins, d. h. das Draußen hat für das Subjekt nur insofern eine Wirklichkeit oder Wahrheit, als es zugleich ein Innerliches ist. So erhält das Draußen für das anschauende Subjekt lediglich die Bedeutung der *Erscheinung*, d. h. es ist in ihm die Reflexion auf die Wirklichkeit des Draußen als objektiver Existenz zur Indifferenz herabgesetzt. Dies ist ein wichtiger Punkt, der näher ins Auge zu fassen ist.

---

*) Vergl. meine Ästhetik, Band I S. 1 ff. und dazu Krit. Anhang No. 3.

In dem Begriff der „Erscheinung" liegt nämlich der doppelte Sinn, daß einmal Etwas erscheint, also ein Objekt als vorhanden darin vorausgesetzt ist, andrerseits aber, daß dies Objekt für das Subjekt nur als scheinendes, also als ein bloßer Schein vorhanden ist, dessen Wirklichkeit, nämlich was es an sich ist, für die Anschauung durchaus indifferent bleibt. Dieser Begriff des „Scheins" ist übrigens im Grunde nichts Anderes als was Schopenhauer unter „Vorstellung" versteht, wenn er sagt, „die Welt sei" (Wille und) „Vorstellung", d. h. sie sei ein Schein, bei dem es indifferent oder gar fraglich ist, ob hinter ihm ein Kantisches „Ding an sich" überhaupt existirt, da dieses Etwas unerkennbar bleibt. Die Konsequenz davon zieht Fichte, indem er das problematische Etwas schlechthin nur negativ bestimmt alt „Nicht-Ich".

Allein diese Bedeutung des Scheins hat die reale Welt nur für die Anschauung, nicht aber für das Bewußtsein, ebensowenig für die Empfindung, sondern für diese beiden ist sie, wenn auch in entgegengesetzter Stellung des Subjekts zum Objekt, durchaus Wirklichkeit. Gegenüber der Stellung des erkennenden und des empfindenden Geistes ist also zu sagen, daß die Sphäre der Anschauung als die Welt des Scheins oder, was dasselbe ist, als die erscheinende Welt sich herausstellt. Die neutrale Form dieser Erscheinungswelt und zugleich das Kriterium, unter welchem sie aus dem Gesichtspunkt der Anschauung allein betrachtet wird, heißt nun das Schöne, im ganz abstrakten Sinne des Worts. Wie also das aus dem Wahrnehmen durch das Element der Freiheit hervorgehende bewußte Erkennen auf das Wahre und das aus der Empfindung, ebenfalls durch das Element der Freiheit, hervorgehende sittliche Wollen auf das Gute, so ist die aus der Anschauung, gleichfalls durch das Element der Freiheit hervorgehende (innerliche) Gestaltung auf das Schöne gerichtet. Das „Schöne" mithin, als koordinirte dritte Form des Objekts neben dem Wahren und Guten, ist zunächst nichts als der ganz allgemeine Inhalt und Gegenstand der Anschauung, nämlich die reale Welt als reiner Schein ihrer selbst im anschauenden Subjekt.*) Aber auch das

*) In diesem allein konkreten Sinne ist auch die μίμησις des Aristoteles

Wahre und das Gute haben noch keinen konkreten Inhalt, sondern sie drücken nur ganz abstrakt die betreffende Beziehung des subjektiven Geistes, nämlich als bewußten und empfindenden, auf die reale Welt aus; d. h. das Wahrnehmen kann ebensowohl zu einer wahren wie falschen Erkenntniß führen, das Begehren ebensowohl das Gute als das Böse wollen, so auch das Anschauen ebensowohl den schönen wie den häßlichen Schein zum Inhalt haben. Diese Differenzen, die als solche allerdings durch das Element der relativen Freiheit bedingt sind, kommen hier überhaupt noch nicht in Betracht, sondern entwickeln sich erst ihrem Inhalt nach durch die konkrete Besonderung der Thätigkeitsformen. Aber dies kann allerdings schon hier angedeutet werden, daß — und zwar ergiebt sich dies eben aus dem Element der relativen Freiheit, welche das Grundwesen des subjektiven Geistes als solchen bildet — sowohl das Wahre, wie das Gute und Schöne im positiven Sinne dieser Begriffe nur sind, insofern sie den Gegensatz zu sich selbst enthalten, d. h. es wird durch sie zugleich das Unwahre, das Böse und Häßliche gesetzt und umgekehrt. Um trivial zu sprechen: Der Mensch ist nur insofern der Erkenntniß der Wahrheit fähig, als er dem Irrthum unterworfen ist, er ist nur insofern gut, als er zugleich des Bösen fähig ist, er schaut nur insofern das Schöne, als er zugleich das Häßliche zu schauen im Stande ist. Beispielsweise sind deshalb Kinder, Wahnsinnige und Thiere, um bei der sittlichen Sphäre zu bleiben, ohne Sünde, d. h. sie sind weder unsittlich noch sittlich, oder sie sind, wie man zu sagen pflegt, unzurechnungsfähig. Dieselbe Stellung nehmen sie aber auch in der Sphäre des Bewußtseins und der Anschauung ein; d. h. ihr Geist bleibt auf dem Niveau der abstrakten Vorstellung, auf welchem, wie bemerkt, lediglich der Gefühlsgegensatz des Angenehmen und Unangenehmen Geltung besitzt.

---

zu fassen, welche später mit der plumpen Auffassung Plato's vom Wesen der Kunst als bloßer „Naturkopirung" verwechselt wurde. (Vrgl. meine Aesthethik Bd. I S. 17 ff.)

c. Der Gegensatz des theoretischen und des praktischen Geistes und seine Aufhebung.

§ 18. Um aus den oben entwickelten Beziehungen des subjektiven Geistes zu seinem Entwicklungsprozeß die letzte Spur begrifflicher Unbestimmtheit zu entfernen, ist das Verhältniß, in welchem die beiden parallelen Gegensätze der Theorie und Praxis einerseits und der Spontaneität und Receptivität andrerseits zu einander stehen, noch näher ins Auge zu fassen. Aus dem früher hinsichtlich der konkreten Bedeutung des Gegensatzes Bemerkten ergiebt sich zunächst, daß in dem Gegensatz: „theoretischer und praktischer Geist" auf beiden Seiten sowohl Spontaneität, als Receptivität, nur in entgegengesetzter Werthstellung, enthalten sind, oder: der theoretische Geist ist allerdings wesentlich spontan, enthält aber das Moment der Receptivität als sekundär in sich; umgekehrt ist der praktische Geist wesentlich receptiv, aber zugleich mit dem sekundären Moment der Spontaneität behaftet. Am deutlichsten erkennt man das Zutreffende dieses Doppelverhältnisses, wenn man die Probe davon an einem konkreten Beispiel macht. Der Gegensatz zwischen Mann und Weib als Realisationsformen des Allgemein-Menschlichen besteht in abstracto darin, daß der erstere wesentlich spontaner, das zweite wesentlich receptiver Natur ist, oder daß, wie man zu sagen pflegt, in jenem der Verstand, in dieser die Empfindung vorherrscht; in concreto aber darin, daß im Manne das receptive Element, d. h. die Empfindung, zwar ebenfalls vorhanden ist, aber nur in sekundärer Weise zur Geltung gelangt, während beim Weibe das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Neben dieser Doppelstellung des subjektiven Geistes ist aber noch eine dritte Stellung denkbar, nämlich eine solche Einheit der beiden Elemente der Spontaneität und Receptivität, welche diese als gleichwerthig zur harmonischen Ausgleichung bringt. Diese Form der Thätigkeit des Geistes ist, wie oben gezeigt, die Anschauung; und dies erklärt es, daß im Bereich der künstle-

rischen Gestaltung, welche ja als specifische Sphäre auf der Anschauung beruht, jene harmonische Ausgleichung der gegensätzlichen Elemente stattfindet, welche man als geniale Veranlagung zu bezeichnen pflegt.

§ 19. Die Stellung der beiden Elemente zu einander, in jeder der drei Thätigkeitsformen, ist nun aber — wenn man sich den Anfang des Prozesses zu vergegenwärtigen sucht — nicht so zu fassen, als ob eins derselben das zeitliche Prius bildete, so daß etwa zunächst die Spontaneität als wesentliche Thätigkeitsform des bewußten, oder aber die Receptivität als wesentliche Thätigkeitsform des empfindenden Geistes, zugleich als Anfang der betreffenden Bewegungen fungirte, sondern der im Begriff des Anfangs selbst liegende Widerspruch, welcher aus der dialektischen Natur des Prozesses hervorgeht, läßt solche zeitliche, d. h. punktuelle Auffassung der Bewegung überhaupt nicht zu, vielmehr ist dabei weder von Vorzeitigkeit noch von Gleichzeitigkeit die Rede. Dies mag dem reflektirenden Verstande unbegreiflich scheinen, allein es ist offenbar nicht unbegreiflicher als jener Widerspruch im Begriff des Anfangs selbst. Um dies durch ein Beispiel zu verdeutlichen: Das Denken, im Sinne des in Begriffe sich verwandelnden Wahrnehmens, ist *als* Denken ohne die spontane Reproduction des wahrgenommenen Inhalts, d. h. ohne Aussprechen, nicht möglich, Stellt man sich also das Verhältniß von Denken und Sprechen so vor, als ob man *zuerst* den Begriff habe und diesem dann den sprachlichen Ausdruck verleihe, so ist vielmehr eher das Umgekehrte der Fall, nämlich, daß der Begriff erst durch den Versuch, den Inhalt der Wahrnehmung in Laut zu verwandeln, *als Begriff* zum Bewußtsein komme. In Wahrheit ist aber keines von beiden der Fall, sondern Denken und Sprechen sind insofern identisch, als das Denken nichts als innerliches Sprechen, Sprechen nichts als veräußerlichtes Denken ist. Von einem zeitlichen Prius des einen oder andern kann hierin ebensowenig, wie bei der Entwicklung der drei Thätigkeitsformen in ihrem Verhältniß zu einander, die Rede sein, weil das eine eben nur durch das andere denkbar ist, oder, mit einem Worte: sie stehen in *Wechselwirkung* zu einander. Dieser Begriff der „Wechselwirkung" (14)

ist die wahre Lösung des Problems über den Anfang der Bewegung, und er ist daher in allen drei Thätigkeitsformen des Geistes die konkrete Basis für die Entwickung, sowohl des Bewußtseins, wie der Empfindung und der Anschauung Der reflektirende Verstand allerdings muß bei Betrachtung des Kausalitätsverhältnisses wie immer bei seinem „Entweder-Oder" stehen bleiben, d. h. er muß unbedingt behaupten, daß, wenn von zwei Momenten eins die Ursache von dem andern ist, ersteres das frühere, letzteres das spätere sein muß, nicht also auch umgekehrt das ursächliche zugleich die Wirkung seines andern sein kann. Aber die Dialektik der unendlichen Bewegung beruht eben darin, daß, da der Anfang selbst in keinen punktuell zu bestimmenden Zeitmoment fällt, sondern die Bewegung, sofern sie schon solche ist, immer schon angefangen hat, in diesem Angefangenhaben auch schon jener Doppelpulsschlag des Lebens, der vorhin als Wechselwirkung der entgegengesetzten Elemente bezeichnet wurde, sich offenbart.

Es wurde vorhin, um dies schwierige Verhältniß der Vorstellung näher zu bringen, ein Beispiel aus der Sphäre des bewußten Geistes, nämlich die konkrete Einheit von Denken und Sprechen, angeführt; dieselbe Kontinuität findet aber auch in den Sphären des empfindenden und anschauenden Geistes statt. Als wesentlich receptiv scheint sich die Empfindung zum Objekt in einer rein passiven Stellung zu befinden; aber sofern sie als Empfindung nur auf der Reaction gegen das Objekt beruht, d. h. entweder Hin- oder Abneigung ist, ist sie dies nur durch das ihr immanente Element der Spontaneität; oder: als Empfindung realisirt sie sich nur in der Form des Begehrens. Wie also die Wahrnehmung noch kein Bewußtsein ist, sondern dies erst durch die Reaction des theoretischen Geistes gegen den Inhalt der Wahrnehmung wird, so wird auch die Empfindung im specifischen Sinne des Worts erst eine solche durch die Reaction des praktischen Geistes gegen ihren Inhalt: jene, die Wahrnehmung, bleibt ohne solche Reaction durchaus ebenso auf dem Niveau der bloßen Vorstellung, wie jene, die Empfindung, auf dem Niveau des bloßen Gefühls. Ganz dasselbe Verhältniß findet endlich auch in der Sphäre der Anschauung statt, nur daß, da in ihr der theoretische und praktische

Geist als konkrete Einheit gleichwerthiger Potenzen fungirt, der Unterschied zwischen Vorstellung und Gefühl — jene als abstrakte Differenz der Subjektivität und Objektivität, dieses als abstrakte Identität beider gefaßt — in ihr nicht zur Geltung kommt, oder vielmehr richtiger aufgehoben erscheint (15).

Aber dieses, allen drei Thätigkeitsformen des subjektiven Geistes immanente Element der Spontaneität, wodurch sie als diese Thätigkeitsformen erst real werden, bleibt trotzdem in gewisser Beziehung noch abstrakt, weil ihm, als einem noch nicht mit einem ideellen Inhalt erfüllten Triebe, das Moment der Freiheit mangelt. Auf diesem noch unfreien Standpunkt also unterscheiden sich die betreffenden Thätigkeitsformen des menschlichen Geistes noch nicht von denen des Thiers; oder: auch das Thier hat insofern Bewußtsein, Empfindung und Anschauung, als seine Seele gegen den Inhalt derselben, d. h. gegen das Objekt, reagirt. Konkret, nämlich als specifische Formen des menschlichen Geistes (oder des subjektiven Geistes im engeren Sinne des Worts) werden sie erst durch das Moment der Freiheit. Aber die Aufhebung dieser Unterschiedslosigkeit zwischen dem menschlichen und thierischen Geiste ist nicht als ein in den Entwicklungsprozeß des subjektiven Geistes selbst fallender Fortschritt von der Unfreiheit zur Freiheit aufzufassen — diese Auffassung ist bereits früher widerlegt —, sondern das Element der Freiheit bildet von vorn herein ein wesentliches Moment des Prozesses selbst, wenn es zunächst auch nur als reine Dynamis vorhanden ist. Sobald also im Prozeß der Selbstbefreiung des Geistes die Subjektivität desselben real wird, entwickelt sich das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein und zum Denken, die Empfindung zum sittlichen Begehren, d. h. zur Freiheit des Willens, die Anschauung zur Phantasie, d. h. zum innerlichen Gestalten. Diese drei Formen also, das Denken, der freie Wille und die freie Gestaltungskraft, sind es, welche das Bewußtsein, die Empfindung und die Anschauung des Menschen als specifisch subjektiven Geistes von den analogen Vermögen des Thiers unterscheiden.

Nach dieser Erläuterung kann nunmehr das Verhältniß der beiden Gegensätze zu einander: einerseits von Theorie und Praxis,

andrerseits von Spontaneität und Receptivität, nicht mehr zweifelhaft sein, insofern gezeigt wurde, daß der letztere Gegensatz sowohl in der Sphäre des theoretischen, wie des praktischen, wie endlich des theoretisch-praktischen Geistes, d. h. der Anschauung, zur Geltung gelangt und wirksam ist. Spontaneität und Receptivität verhalten sich gleichsam wie das männliche und das weibliche Princip in dem Selbsterzeugungsprozeß des subjektiven Geistes: das eine fordert das andere mit Nothwendigkeit, und diese ihre Wechselwirkung ist die wahrhafte reale Form des Prozesses selbst, dessen Produkt ebenso der Mensch als geistiges Subjekt ist, wie in der natürlichen Zeugung durch Mann und Weib der Mensch als leibliches Individuum realisirt wird (16).

§ 20. Es wurde oben bemerkt, daß die spontane Thätigkeit des Geistes — und zwar, wie jetzt hinzugefügt werden kann, in allen drei Thätigkeitssphären — wesentlich in der Reaction gegen den betreffenden, durch die Sinne percipirten Inhalt bestehe; die Perception der Sinne ist mithin als die erste Action desselben zu fassen. Diese Action, welche zunächst reine Receptivität, passives Afficirtwerden der Seele als Centrums und Organs des Allgemeingefühls ist, muß sich nun auch nach den drei Thätigkeitsformen differenziren, d. h. sie ist entweder Sinneswahrnehmung oder Sinnesempfindung oder Sinnesanschauung. Die Sinnesanschauung hat den beiden andern Actionsformen gegenüber die unterschiedliche Stellung, daß ihr Inhalt weder, wie bei der Sinneswahrnehmung, zunächst auf die Qualität des Objekts, noch, wie bei der Sinnesempfindung, zunächst auf die Qualität des Subjekts bezogen ist, sondern daß die bloße Erscheinungsform des Objekts als subjektiver Schein, d. h. lediglich das in das Subjekt reflektirte Abbild des Objekts, den Inhalt bildet. Auf diesem Standpunkt der sinnlichen Action ist aber der Geist noch unfrei, d. h. rein receptiv. Die unmittelbar sich daran anschließende Reaction kann als der negative Anfangspunkt des Prozesses betrachtet werden: es ist die allgemeine Unruhe, das Kreisen des zur Selbsterzeugung drängenden, freiwerdenden Geistes. Hinsichtlich der Sphäre des Bewußtseins und der Empfindung ist dieser Punkt schon erläutert worden; was die Anschauungssphäre betrifft, so hat auch in ihr die Reflexion als

durch die Sinne vermittelten Abbildes der realen Welt in den Geist zunächst rein receptiven Charakter. Aber der Geist nimmt als freiwerdender das Bild nur auf, um, dagegen reagirend, es von seiner blos receptiven Form zu befreien: die Einbildung wird Phantasie, welche als konkrete Thätigkeitsform der Anschauung freie Gestaltung im Sinne innerlicher Thätigkeit ist.

Diese Auffassung des Gestaltungsprozesses zeigt recht deutlich das Unangemessene einer Unterordnung des anschauenden Geistes, sei es unter den theoretischen, sei es unter den praktischen Geist; er ist weder das Eine noch das Andere, weil er eben Das, was jene beiden Formen specifisch unterscheidet, als durchaus gleichwerthige Elemente in sich enthält. Der Unterschied aber dieser freien Form des anschauenden Geistes von der unfreien, d. h. der Phantasie von der Einbildung, gründet sich auf das in jener zur Wirksamkeit gelangende Element der Spontaneität. Nur als spontan besitzt der Geist Phantasie, als receptiv nur Einbildung. Die Ausdrücke „Phantasie haben" und „Einbildung (besser Einbildungen) haben" bedeuten daher etwas wesentlich Verschiedenes, insofern das „Haben" im ersteren Falle aktive, im zweiten passive Bedeutung hat. In der Einbildung ist der „Schein" — als Inhalt der Anschauung — bloßer Schein, Unrealität, Widerspruch gegen die Wirklichkeit, in der Phantasie etwas Positives, weil vom Geist frei Erzeugtes. Man spricht daher — die Sprache trifft in solchen Punkten instinktiv meist das Richtige — wohl davon, daß Jemand „an Einbildungen leidet", aber man sagt: er „ergeht sich in Phantasien". Die Thiere haben daher als unfrei wohl Einbildungen, darum träumen sie, d. h. es reproduciren sich in ihrer Seele Vorstellungen als Abbilder ihrer sinnlichen Anschauung, aber es mangelt ihnen mit der Spontaneität auch die Phantasie.

Da nun aber die Freiheit des Geistes, wie früher gezeigt, zwar als Princip seines Entwicklungsprozesses die absolute Bedingung des letzteren ist, als reale Form desselben aber nur Relativität besitzt, d. h. ein Sollen bleibt, so nimmt in allen drei Thätigkeitssphären die konkrete Entwicklung den Charakter der Relativität an; oder: das Erkennen des Wahren, worauf das Erkennen hinausgeht, ist nur als Forschen nach „Wahrheit",

das sittliche Wollen nur als Streben nach dem „Guten", das Wirken der Phantasie nur als Suchen der Schönheit real. Die in diesem „Sollen" liegende objektiv gesetzte Nothwendigkeit ist nach der Seite des Subjekts hin zugleich ein unbedingtes Bedürfniß in allen drei Thätigkeitssphären. Hiemit ist die Frage nach der Stellung (oder wie in der Vorrede gesagt wurde, nach dem „Ort"), welche die drei Ideen: die logische, ethische und die ästhetische Idee, in ihrer Beziehung zu einander im Organismus des Geistes einnehmen, bestimmt: sie sind diejenigen Seiten oder Thätigkeitsformen des Geistes, welche als das unbedingte Bedürfniß des Denkens, des freien Wollens und des inneren Gestaltens, sich äußern und als Sprachfähigkeit, Sittlichkeit und Kunst*) realisiren. Die bis dahin nur ganz abstrakt gefaßten, daher wesentlich noch inhaltslosen Objekte der drei bis dahin nur erst dynamischen Thätigkeitsformen gewinnen überhaupt erst jetzt die konkrete Bedeutung von Ideen, d. h. von subjektiver Vernünftigkeit; oder: Das, worauf die „Forschung", als Quelle des Erkennens, sich richtet, ist die „Idee der Wahrheit"; Das, worauf sich das sittliche „Streben" als sein Ziel richtet, ist die „Idee des Guten"; Das, worauf sich die Phantasie als innerliches Gestaltungsbedürfniß richtet, ist die „Idee des Schönen".

Aber wenn sich das Wahre, das Gute und das Schöne nunmehr zwar nicht mehr blos als abstrakte Thätigkeitsobjekte, d. h. nur formal unterscheiden, sondern einen bestimmten Inhalt gewonnen haben, so ist doch über die specifische Natur dieses Inhalts noch nichts ausgesagt. Vorerst wissen wir nur, daß sie einen und zwar ideellen, konkret unterschiedenen und durch den subjektiven Geist als unendlich freien, d. h. vernünftigen, gesetzten Inhalt haben. Welches nun dieser Inhalt in seiner specifischen Unterschiedenheit sei: Dies zu entwickeln kann nur Aufgabe der betreffenden Systeme, in denen diese Inhalte entwickelt werden, sein. Da es sich aber für uns nur um die Grundlegung solcher Systeme handelt, müssen

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier „Kunst" in dem ganz allgemein-menschlichen Sinne der freien Gestaltung überhaupt, noch nicht in dem des specifisch künstlerischen Schaffens zu verstehen ist.

wir uns auf die Konstatirung der Thatsache beschränken, daß einmal die entwickelten drei Thätigkeitsformen, und zwar nur diese, als unbedingt nothwendige in dem Selbsterzeugungsprozeß des Geistes fungiren, und weiter, daß ihre respektiven Inhalte von konkret-ideeller Natur sind. Diese Thatsache nun ist die mit keiner Voraussetzung mehr behaftete Basis für die Entwicklung der wissenschaftlichen Systeme selbst. Wir könnten hiermit die Untersuchung über die Frage nach dem „Ort", den jede der drei Ideeen im Organismus des Geistes einnehmen, als abgeschlossen betrachten, wenn nicht noch verschiedene Beziehungen zwischen den drei Thätigkeitsformen zu erläutern wären, welche für das substanzielle Verständniß der positiven Grundlage der Systeme nothwendig erscheinen.

§ 21. Vom Gesichtspunkt seiner besonderen Wirksamkeit innerhalb der drei Thätigkeisformen betrachtet erscheint der Geist in der verschiedenen Gestalt sog. „Geisteskräfte", die man gewöhnlich als Verstand, Gefühl und Geschmack bezeichnet. Es ist jedoch sogleich das Mißverständniß zu beseitigen, als ob hier der Ausdruck „Gefühl" in demselben Sinne wie früher als die noch unterschiedslose Einheit der Subjektivität und Objektivität aufzufassen sei. Lediglich die Armuth der Sprache ist daran schuld, wenn wir für den obigen Begriff des „Gefühls" als Korrelat der Empfindungsthätigkeit zu „Verstand" und „Geschmack" als den Thätigkeitsorganen des Bewußtseins und der Anschauung keinen passenderen Ausdruck verwenden können. Von jenem noch abstrakten Begriff des „Gefühls", als Korrelat zu dem ebenfalls abstrakten Begriff der „Vorstellung", ist hier vorläufig nicht weiter die Rede; sondern „Gefühl" ist hier im konkreten Sinnn des Worts speciell als Kraft oder besser Organ des Geistes in der sittlichen Empfindungssphäre, wie „Verstand" als Organ desselben in der Sphäre der bewußten Erkenntniß, wie endlich „Geschmack" als Organ desselben in der Sphäre der ästhetischen Anschauung zu fassen. In diesem Sinne, nämlich daß Verstand, Gefühl, Geschmack als Organe des Forschens nach Wahrheit, des Strebens nach dem Guten und des Suchens nach dem Schönen sind, spricht man davon, daß Jemand „viel oder wenig" Verstand, bezw. Gefühl und Geschmack habe,

d. h. daß er stark oder schwach in der betreffenden Beziehung *organisirt* sei, bezw. sich entwickelt habe. Betrachten wir diese drei Bezeichnungen nach ihrer etymologischen Bedeutung, so kann es zunächst auffallen, daß die letzteren beiden von den Sinnen hergenommen sind, der erste dagegen nicht. Es scheint, daß die Sprache, indem sie als specifisches Organ des bewußten Geistes den Ausdruck „Verstand" wählte, damit instinktiv das Vorwalten der Spontaneität in dieser Thätigkeitsform des Erkennens, eine gewisse *Selbstständigkeit* des Geistes oder eines auf sich selbst *Bestehens* desselben andeuten wolle, während umgekehrt der Ausdruck „Gefühl" das Vorwalten der Receptivität in der Empfindungssphäre bezeichnet; denn Gefühl ist der allen Sinnen zu Grunde liegende allgemeine Sinn: alle Sinnesempfindung ist ein mehr oder weniger feines Fühlen, d. h. Berührtwerden des Organs und in Folge dessen Empfangen eines objektiven Eindrucks, sei dieser nun die Wirkung eines Lichtstrahls oder eines Tons oder eines Duftes oder einer unmittelbaren Berührung der Oberfläche eines Körpers nach den qualitativen Unterschieden der Rauhheit und Glätte, der Wärme und der Kälte u. s. f. — Aber auch den Sinnen wohnt neben ihrer zunächst passiven Stellung zu den Objekten auch schon eine Reactionsthätigkeit bei, weil sie sonst keiner Vermittlung mit der Empfindung zugänglich wären. So sind z. B. als aktive Sinnesempfindungen das „Riechen" wesentlich ein *Spüren*, des „Schmecken" der Zungen- und Gaumennerven wesentlich ein *Prüfen*; und diese Bedeutung, welche ja auch dem Kantischen Begriff der „Urtheilskraft" zu Grunde liegt — denn „*urtheilen*" bedeutet: in seine ursprünglichen Theile zerlegen, was, auf die Sinnesthätigkeit des „Schmeckens" übertragen, dasselbe bedeutet wie chemische Zersetzung — mag es erklären, warum die Sprache gerade den „Geschmack" gewählt hat, um damit die prüfende Thätigkeit der Anschauung, d. h. das Messen des Inhalts an der dem Geiste immanenten Idee des Schönen, zu bezeichnen.*)

---

*) Auch der Ausdruck „Geschmack" gehört zu denjenigen, welche — wie oben (S. 20) hinsichtlich der „Empfindung" und der „Anschauung" bemerkt wurde — von der Sprache in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht werden,

Aber alle diese Betrachtungen gewinnen, auch für die Ueberzeugung von ihrer inneren Nothwendigkeit, erst dadurch volle Lebenswahrheit, wenn der oben seinem Begriff nach entwickelte Selbstbefreiungsprozeß des Geistes in seiner dreigliedrigen Besonderung als reale Genesis zum Verständniß gebracht wird. Unter dieser „realen Genesis" ist das zu begreifen, was man gewöhnlich, in nicht gerade korrekter Weise, unter Entstehung oder „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst versteht. Trotz ihrer specifischen Verschiedenheit bestehen, bedingt durch die einheitliche Natur des subjektiven Geistes, so vielfache konkrete Beziehungen und Analogien zwischen den Sphären des Sprachbedürfnisses, des Sittlichkeitstriebes und des Gestaltungstriebes, daß die reale Genesis desselben in ihren wesentlichen Punkten ins Auge zu fassen ist, weil darauf sich nothwendiger Weise die betreffenden Systeme gründen.

---

so daß für jeden vorkommenden Fall eine genaue Erklärung nothwendig wird, wenn Mißverständnisse vermieden werden sollen. Im Unterschied von der hier zur Verwendung kommenden Bedeutung des „Geschmacks" als besonderen Organs der allgemein-menschlichen Gestaltungsfähigkeit, d. h. der Kunstthätigkeit im ganz allgemeinen Sinne, ist der Ausdruck „Geschmack" innerhalb dieser besonderen Sphäre wieder in einer beschränkteren Bedeutung nur für dasjenige Sondergebiet derselben zulässig, welches zwischen dem Handwerk und der Kunst (im specifischen Sinne) in der Mitte steht, nämlich im Gebiet des Kunsthandwerks (S. Kap. V § 109 ff.). Daß „Geschmack" außerdem in bloß subjektivem Sinne als zufällige, rein individuelle Neigung gebraucht wird, hat mit den obigen objektiven Bedeutungen des Ausdrucks nichts zu schaffen.

Zweites Kapitel.

Die reale Genesis des subjektiven Geistes als „Ursprung“ der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst.

a) Der allgemeine Charakter dieser Genesis als einheitlichen Prozesses.

§ 22. Da alle drei Thätigkeitsformen des subjektiven Geistes als sich befreienden einerseits auf einer Wechselwirkung seiner beiden Grundelemente, der Spontaneität und Receptivität, beruhen, andrerseits diese Wechselwirkung insofern bei allen eine verschiedene ist, als die beiden Elemente darin in verschiedener Werthstellung wirksam sind, so folgt mit Nothwendigkeit, daß sie auch als konkrete Thätigkeitssphären oder Wirkungsgebiete nicht nur different, sondern auch einheitlich sein müssen. Ihre Einheitlichkeit ist eben durch die Einheitlichkeit des Geistes selbst, als unendlich freien Subjekts, sowie durch die, wenn auch ungleichwerthige Wechselwirkung derselben Grundelemente bedingt; ihre Differenz durch eben diese Ungleichwerthigkeit in Verbindung mit der Nothwendigkeit der Besonderung für die konkrete Bethätigung. Betrachten wir diese Bethätigung zunächst nach der Seite ihrer Einheitlichkeit.

Abstrakt genommen ist allerdings der Geist als einheitlicher reine Dynamis, ein bloßes Können; d. h. er enthält blos die Möglichkeit, sich zu besondern und in dieser Besonderung zu realisiren. Aber sofern er zugleich als freier seinem Wesen nach die Bestimmung enthält, in den Prozeß einzutreten, so ist jenes

„Können" zugleich ein Müssen. Der hierin liegende scheinbare Widerspruch, nämlich daß seine Freiheit ein Müssen ist, bedeutet nichts Anderes als: es liegt im Wesen des Geistes, es ist seine innere Nothwendigkeit, sich zu befreien; da jedoch seine Freiheit nur eine relative und als solche stetig mit Unfreiheit verbunden ist, so liegt auch in dieser Unfreiheit für ihn eine Nothwendigkeit. Aber diese beiden Nothwendigkeiten sind nicht identisch, ja sie stehen, wie leicht zu erkennen, vielmehr in einem Gegensatz; jene erstere nämlich enthält, als innerliche Bestimmung des Geistes, das Moment der Spontaneität, als Reaction gegen die dem Geiste immanente Naturnothwendigkeit, die zweite repräsentirt dagegen eben dieses Naturdasein des Geistes und enthält als solches das Moment der Receptivität. So bildet letztere vielmehr das Hinderniß, das zu Ueberwindende in dem Prozeß, welcher sonach in der Form eines Kampfes zweier an sich nothwendigen Elemente, der geistigen und der natürlichen Nothwendigkeit, erscheint. Genauer gefaßt unterscheiden sich diese beiden Nothwendigkeiten als reine Negativität (Reaction des Geistes gegen die Natur) und reine Positivität (Action der Natur auf den Geist).

§ 23. Dieser Begriff der „Negativität" ist daher für den ganzen Prozeß in seinen sämmtlichen Thätigkeitsformen von höchster Wichtigkeit; sie ist das eigentliche Bewegungsprincip, d. h. das stimulirende Element, welches die Dynamis zur Energie treibt, die bloße Möglichkeit des Prozesses in Wirklichkeit verwandelt und so den Geist selber als sich befreienden realisirt. Um dies Verhältniß durch beispielsweise Anwendung auf die drei Thätigkeitssphären der Vorstellung plausibler zu machen: Im Bereich des bewußten Geistes erscheint die Negativität als Unterscheidung des Objekts von seiner Wahrnehmung, d. h. als Ur—theilen, im Bereich des empfindenden als Differenz des sittlichen Wollens gegen das natürliche Begehren, im Bereich des anschauenden Geistes als Widerspruch der Idee gegen die Wirklichkeit. Darum ist, um eine triviale Wendung zu brauchen, der Zweifel (d. h. die Aufhebung der unmittelbaren Gewißheit, die Entzweiung der in der bloßen Wahrnehmung liegenden Einheit des Subjekts mit dem Objekt) und in Folge dessen die Erkenntniß und Bekämpfung des Irrthums der einzige Weg zum

Erfassen der „Wahrheit", die der Sünde der einzige Weg zur „Tugend", die des Häßlichen der einzige Weg zur „Schönheitsgestaltung" (17). Dieses Moment der Negativität ist es also, welches die reale Genesis aller drei Thätigkeitsformen des Geistes als einheitlichen Werdeprozeß charakterisirt. Da er aber zugleich als realer nur in der Form der Besonderung möglich ist, so hat die Betrachtung dieser Einheitlichkeit für sich im Grunde nur einen abstrakten Werth. Die Aufgabe ist daher jetzt vielmehr so zu fassen, daß innerhalb jedes der drei besonderen Gebiete zunächst der einheitliche Charakter derselben aufzusuchen sei; mag man diese Einheitlichkeit nun als die unendliche Wechselwirkung der beiden Grundelemente: Receptivität und Spontaneität, oder diese in der Form des Gegensatzes von Positivität und Negativität, oder zwischen dem weiblichen und männlichen Zeugungsprincip, oder ganz allgemein zwischen Natur und Geist überhaupt, Stoff und Kraft, Substanz und Form u. s. f. auffassen — denn in allen diesen Gegensätzen waltet derselbe Polarismus ob.

Zunächst ist nun ohne Weiteres einleuchtend und übrigens bereits mehrfach erläutert, daß, da der Geist im Anfang der Bewegung reine Dynamis ist, der Anfang als noch nicht reale Besonderung durchaus unmittelbare Einheit ist, was, auf unsere Aufgabe angewendet, bedeutet, daß der „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst*) durchaus in denselben Momentzusammenfällt, wenn hiebei überhaupt von einer zeitlichen Entstehung die Rede sein kann; oder: Sprachbedürfniß, Sittlichkeitsbedürfniß und Gestaltungsbedürfuiß beruheu als einfache Dynamis völlig auf demselben Bedürfniß des Geistes, nämlich auf dem Streben nach Selbstbefreiung. Nur in Hinsicht des Prozesses, in welchem sie als diese realen Thätigkeiten sich sondern, erkennt man nachträglich, daß sie selbst als Keime bereits die Nothwendigkeit

*) „Kunst" ist, um dies wiederholt zu bemerken, hier, wie in diesem ganzen Abschnitt überhaupt, nicht schon als die konkrete Sphäre, in welcher sie sich zu verschiedenen, „Künsten" gliedert, zu fassen, sondern — als bloßes Können, als inneres Gestaltungsbedürfniß und Gestaltungsfähigkeit; ebenso Sprache und Sittlichkeit lediglich als Bedürfniß und Fähigkeit einerseits des Denkens, andernfalls des sittlichen Wollens.

der Differenz in sich bargen. Dürfte man sich den Anfang als einen bestimmten Zeitpunkt vorstellen, so wäre der zeitliche Anfang der Bewegung zugleich der Anfang des Sprechens, des sittlichen Wollens und des Gestaltens; oder: als subjektiver Geist erwacht er in demselben Moment als intellektueller, ethischer und ästhetischer.

Was die Menschheit im Allgemeinen betrifft, so liegt eine Untersuchung über ihre etwaige zeitliche Entstehung unsrer Aufgabe fern. Nur ein Punkt mag hinsichtlich der biblischen Vorstellung von der „Schöpfung des ersten Menschen" hier hervorgehoben werden. Diese Vorstellung macht nämlich den im „Anfang" liegenden begrifflichen Widerspruch zu einem Widerspruch der Wirklichkeit mit sich selbst, da der wirkliche Beginn nur in der Form der Besonderung möglich ist, welche als solche die Entstehung einer ersten einzelnen Form ausschließt. Viel näher noch läge die Vorstellung von der Entstehung eines ersten Menschen in der Form des Hermaphroditismus, so daß aus dieser Einheit als Doppelgeschlechtlichkeit dann durch Auseinandertreten der Entgegengesetzten, das aber nur als Halbirung zu denken wäre, Mann und Weib hervorgegangen wären. Man erkennt aber sogleich, daß eine solche groteske Vorstellung, da in ihr das Doppelwesen, „erster Mensch" genannt, nicht nur in einer Hinsicht, nämlich in geschlechtlicher, sondern in allen Beziehungen doppelte Formen haben müßte, ebenso unnöthig wie widersinnig wäre; abgesehen davon, daß der Gegensatz zwischen Mann und Weib nicht nur ein leiblicher, sondern auch ein geistiger ist. Was nun die biblische Vorstellung, daß Gott zuerst den Adam, d. h. den Mann, und dann, aus dessen Rippe, das Weib geschaffen, betrifft, so hätte vielmehr, wenn eine solche erste Schöpfung an sich denkbar wäre, naturgemäß das Weib, als wesentliche Form der Receptivität und des Naturdaseins des Geistes, und nicht der Mann zuerst entstehen müssen. Aber auch diese Vorstellung entbehrt durchaus der inneren Wahrheit, weil die Receptivität des Weibes nicht lediglich eine solche ist, sondern das Moment der Spontaneität bereits in sich hat.

§ 24. Wenn man andrerseits es sich als möglich vorstellen könnte, daß nach der Darwin'schen Lehre die gesammte Reihe der natürlichen Lebewesen durch einen bestimmten Verwandlungsprozeß

aus den niedrigsten Stufen bis zu den höchsten sich herausgebildet habe, so erscheint doch die Möglichkeit einer Verwandlung des höchstorganisirten Thiers in den Menschen, als geschichtliche gedacht, als ein Widerspruch in sich selbst. Die Hinweisung auf das scheinbar doch ebenfalls noch ohne alle Besonderung von spontanen und receptiven Thätigkeitsäußerungen sich offenbarende Leben des neugeborenen Kindes ist darum hinfällig, weil die Elemente der Spontaneität und Receptivität, wnn auch anfangs nur latent, d. h. als reine Dynamis, gleichwohl als solche Dynamis von vorn herein mit dem Kinde mitgeboren sind, ihr Ursprung mithin nur in ihrer Quelle, nämlich in der specifischen Natur der Eltern, in der sich diese Dynamis bereits zur Energie entwickelt hat, zu suchen ist. Wenn man sich daher den Hergang so vorstellen wollte, als ob das neugeborne Kind anfangs blos Thier sei und dann erst allmälig, etwa durch die Einwirkung der es umgebenden menschlichen Welt, zum Menschen sich entwickle, so läge hierin schon deshalb ein grober Irrthum, weil die menschliche Welt hier als eine gegebene vorausgesetzt wird, deren Entstehung ja als „Ursprung" erst zu erklären ist. Übrigens, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß die Erziehung, d. h. die Einwirkung zunächst der Eltern, sodann der Menschenwelt überhaupt, ein wesentliches Moment in der Entwicklung des kindlichen Geistes ist, indem seine Sprachfähigkeit durch das Reden der Eltern, ebenso seine Sittlichkeit durch das Handeln derselben, seine Phantasie durch Anregung von Außen zur energischen Entwicklung in analogen Formen getrieben wird, so bedarf es wohl andrerseits kaum eines Hinweises darauf, daß ein Thier, und wäre es das begabteste, unter denselben Einflüssen niemals zur Sprache, zur Sittlichkeit und zur Kunst gelangen würde.

Hier drängt sich nun die Frage auf, wie das Kind sich entwickeln würde, wenn es gänzlich jenen seine Dynamis zur energischen Entwicklung treibenden Kultureinflüssen entzogen wäre, also wenn es — angenommen es könnte unter solchen Umständen am Leben bleiben — unter Thieren und nur mit diesen aufwüchse. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es niemals zum bloßen Thiere herabsänke; — „herabsinken" ist aber nicht der richtige Aus-

druck, vielmehr würde es, da ihm trotzdem die dynamische Einheit von Spontaneität und Receptivität eingeboren ist, wenn diese auch für immer latent, also unwirklich bliebe, einen tieferen Standpunkt als das Thier einnehmen, welches die ihm mangelnde Spontaneität — im Sinne der Freiheit des Geistes — durch die um so energischer sich entwickelnde Receptivität, d. h. durch die natürliche Sicherheit des Instinkts ersetzt. Diese Naturnothwendigkeit des „Instinkts" bietet ihm als objektive Vernünftigkeit einen um so festeren Angelpunkt für sein Empfinden und Handeln, als sie bewußtlos und unfrei, d. h. eben als unbedingte Naturkraft wirkt. Das dieser unbedingten Naturnothwendigkeit durch seine spontane Veranlagung ermangelnde Kind würde mithin nicht nur viel hülfloser, sondern auch in geistiger Beziehung viel unbehülflicher und stumpfer werden als das Thier unter denselben Umständen, wenn auch die Erfahrung zu beweisen scheint, daß bei solchem Kinde die Receptivität bis zu einem gewissen Grade sich zu einer Art Instinkt entwickeln kann. Kommt also die ursprüngliche spontane Veranlagung des Kindes, wie z. B. bei Blödsinnigen, nicht zur energischer Entwicklung, so schreitet auch seine Receptivität nicht zur menschlichen fort, andrerseits erhält sie aber auch nie den Grad von Sicherheit und Kraft wie die des Thiers als reinen Naturwesens. Das sogenannte „Thierische" im Ausdruck des Cretins zeigt daher, als vielmehr Verthiertes, nur eine negative Ähnlichkeit mit dem Ausdruck des Thiers, d. h. den Mangel an geistiger Freiheit, nicht aber eine positive, denn es fehlt ihm nicht nur die Reinheit und Sicherheit des Instinkts, sondern auch die Schönheit, Freudigkeit und Intelligenz des Thierlebens. Grade dieser Zustand der „Entmenschung" liefert daher den stärksten Beweis für die specifische Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Natur.

Andrerseits (auch dies hat man als Beweis gegen diese Verschiedenheit anführen wollen) können zwar Thiere, wenigstens die höher organisirten, durch den Einfluß menschlicher Erziehung zu einer künstlichen Scheinspontaneität herangebildet werden; aber theils ist solche immer mit einer entsprechenden Schwächung des Instinkts verbunden, theils überschreitet sie doch niemals jene Grenze, welche als der Anfang des Selbstbefreiungsprozesses bezeichnet

wurde. Soviel man daher auch von der „Klugheit", der „Überlegung", ja des „Zartgefühls" u. s. w., z. B. bei Hunden — von ihrer „Anhänglichkeit" und „Treue" zu schweigen — Rühmens macht: immerhin bleiben diese nur in äußerlicher Beziehung mit den analogen menschlichen Eigenschaften ähnliche „Tugenden" mit dem Mangel an freier Selbstbestimmung behaftet, welcher eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen öffnet. Ja, gerade diese scheinbar menschlichen Eigenschaften, z. B. die „hündische Treue", welche trotz alles Mißhandelns bestehen bleibt, ja wohl gar dadurch verstärkt wird, beweisen, daß das bewegende Element darin lediglich unfreie Naturnothwendigkeit ist; nur bei einem Wesen, welches gegen solche Naturnothwendigkeit frei wäre, würde die Treue, als Produkt eines spontanen Thuns, den Werth einer sittlichen Eigenschaft haben und als Tugend anzurechnen sein. Der verächtliche Nebensinn daher, der sich mit dem obigen Ausdruck verbindet, sobald er auf den Menschen angewandt wird, ist deshalb ebenso berechtigt, wie andere, ebenfalls mit dem Mangel freier Selbstbestimmung behaftete Ausdrücke, z. B. der „Affenliebe", des „Bienenfleißes" und ähnlicher; und es ist mithin vollkommen thöricht, in dieser Beziehung die Thiere als Muster für den Menschen, ja wohl gar als „bessere" Wesen hinstellen zu wollen. Kehren wir von dieser Abschweifung zu unserem eigentlichen Thema zurück.

§ 25. Mit der oben gemachten Bemerkung, daß auf Grund der Simultaneität der Besonderung, als Anfang des Prozesses, der seiner bewußt werdende, d. h. denkende oder, was hier dasselbe ist, sprechende Mensch, als solcher zugleich ein sittlich werdender und innerlich gestaltender ist, harmonirt auch in tiefer Ahnung der darin liegenden Wahrheit die schon früher beiläufig erwähnte Mythe vom Paradiese. Allerdings legt die Bibel als Religionsbuch bei dem ganzen Vorgang den Hauptaccent auf das ethische Moment. Daß sie aber die andern beiden Momente als wesentlich dazu gehörige, wie wir sehen werden, ebenfalls erwähnt, darin spricht sich eine tiefe Weisheit aus. Betrachten wir nämlich den Inhalt der Parabel von dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt, d. h. von dem der realen Genesis der drei Thätigkeitsformen, aus, so fällt zunächst auf, daß dieselben sich vornehmlich in der

dem bloßen Naturdasein völlig widersprechenden Form der Scham koncentriren. Der Ungehorsam gegen das Verbot, vom „Baum der Erkenntniß" zu essen, führt, nachdem diese Erkenntniß einmal erwacht war, nicht — wie man im gleichen Falle etwa vom Thier erwarten könnte — zum Gefühl der bloßen Angst vor Bestrafung, sondern zu dem der „Scham": „sie sahen, daß sie nackt waren"; ja sie führen dies sogar als Grund dafür an, daß sie sich vor Gott verbargen; d. h. sie verleugnen nicht nur die unbefangene Natürlichkeit, sondern sie lügen auch gegen die Natur, als deren Vertreter hier Gott aufzufassen ist. Angst haben sie im Grunde gar nicht, sondern eben nur Beschämung. In dieser Empfindung der Scham ist also einmal die Erkenntniß überhaupt, d. h. das Bewußtsein ihrer Scheidung vor der bloßen Natürlichkeit, zweitens die Erkenntniß der That als sittlicher und drittens die Erkenntniß derselben als ästhetischer, d. h. das Gefühl des Unästhetischen ihres Naturzustandes, ausgedrückt. In allen drei Beziehungen führte also der Ungehorsam gegen das abstrakte Naturgebot, d. h. der Bruch mit der Natur, welcher hier als die negative Form der Selbstbefreiung erscheint, zur Vernichtung des seiner selbst unbewußten und unbefangenen Naturinstinkts. Vor diesem Bruch, der zugleich als Durchbruch der freien Subjektivität sich darstellt, ist der Mensch nur dynamisch ein solcher; und auch hier trifft die Bibel das Richtige, indem sie diese Dynamis in die Vorstellung faßt, Gott habe den Menschen von vorn herein als „ein Bild, das ihm gleich sei", oder „nach seinem Bilde", d. h. als ein zur geistigen Freiheit bestimmtes Wesen geschaffen. Aber da diese Freiheit nur ein Sollen sein kann, die Gleichheit mit Gott also nicht absolut, sondern nur „Gottähnlichkeit" ist, so muß ihrer Verwirklichung der Bruch mit der Natur vorausgehen, und diese Nothwendigkeit erfordert wiederum die Sünde, d. h. den Ungehorsam gegen das Verbot. „Sünde" wird vom theologischen Standpunkt bei diesem Vorgange meist nur in dem negativen Sinne eines „Unrechts" gefaßt, sie ist aber vielmehr sehr positiv, nämlich ein Recht des Menschen auf Selbstbefreiung, das Agens seiner Bestimmung als Mensch. —

Noch ein andrer Punkt erfordert Berücksichtigung. Nachdem

Adam geschaffen, empfängt er, als vorläufig bloßes Naturdasein, sogleich das Verbot, „vom Baum der Erkenntniß zu essen", wogegen er nichts zu sagen hat, weil er auf dieser Stufe überhaupt noch nichts zu sagen weiß; und schon der folgende Vers meldet, Gott habe erwogen, es „sei nicht gut, daß der Mensch allein sei", und beschlossen, „ihm eine Gehülfin zu machen" (Moses I, Kap. 2, V. 17. 18). Die beiden folgenden Verse, welche von der Benennung der Thiere durch den Menschen, d. h. vom Ursprung der Sprache durch Onomatopöie, handele, gehören offenbar nicht hierher, sondern sind entweder versetzt oder von einem Kommentator eingeschoben; denn sie widersprechen auch dem 27ten Verse des ersten Kapitels, wo von der Schöpfung beider Menschen die Rede ist, ehe sie zu Herrschern über die Thier- und Pflanzenwelt eingesetzt werden. Die Einschiebung verräth sich besonders in der Übergangswendung des 20sten Verses. Erst Vers 23 erwähnt zum ersten Mal, daß der Mensch „gesprochen" habe, und zwar, als er seine Gefährtin „erkannte". Hierin liegt der ganz richtige Sinn, daß nicht der einzelne Mensch, sondern der doppelte, in einen Gegensatz auseinandertretende, m. a. W. der Mensch als Geschlechts- und Gesellschaftswesen erst konkreter Mensch, d. h. nicht nur sprechender, sondern auch ebensosehr, wie wir sehen werden, sittlicher und ästhetischer Mensch ist. Die Verse 24 und 25 sind offenbar wieder eingeschoben; es ergiebt sich dies nicht nur aus der Reflexion auf die Ehe, die gänzlich aus der Naivetät der Erzählung herausfällt, sondern auch aus der abermals zu bemerkenden Übergangswendung des Schlusses, „Adam und Eva hätten sich, obschon nackt, nicht geschämt."

Das Wesentliche in der ganzen Darstellung ist also: 1) daß Adam erst zu sprechen beginnt, als er Eva „erkennt" — wobei anheimgestellt werden mag, ob dieser Ausdruck zugleich in dem andern biblischen Sinne des „Begatteus" zu fassen ist; in diesem Falle würde allerdings damit ein neuer Berührungspunkt zwischen den drei Thätigkeitsformen gegeben sein, nämlich einmal das Erkennen als Bewußtsein, sodann die Empfindung der Liebe als Resultat der Schönheitsempfindung und daher zugleich als sittliches Verhältniß, weil die Thiere nur das Geschlecht als solches, nicht

die Schönheit des Individuums als Kriterium ihrer Neigung betrachten; — 2) daß Eva, d. h. das receptive Element, es ist, das den Anfang der Bewegung macht, sofern sie sich von der Schlange verführen läßt und dann erst den Adam zum Mitessen veranlaßt. „Da wurden" — heißt es — „ihre Augen aufgethan und wurden gewahr, daß sie nackt wären, und flochten Feigenblätter zusammen und machten ihnen Schürze." — „Ihre Augen wurden aufgethan", d. h. sie waren vorher blind hinsichtlich ihrer Stellung zur Natur, sie erkannten sich jetzt erst als Subjekte gegen dieselbe. „Sie wurden gewahr, daß sie nackt wären", d. h. sie schämten sich; aber es wird nicht gesagt, sie schämten sich *vor einander*, sie hätten sich ja vor einander verstecken können, was sie — lügend — gegen Gott thaten, sondern sie schämten sich vor und für sich selbst und „flochten" (darum) Feigenblätter zusammen; sie nahmen also nicht schlechthin ein Blatt, was denselben Dienst geleistet hätte, sondern sie gestalteten es zu einem „Schurz", d. h. zu einem Kleidungsstück. Dieser Feigenblattschurz ist so als erstes menschliches Kulturprodukt zugleich das Symbol des erwachenden Bewußtseins, wie der erwachenden Sittlichkeitsempfindung und des erwachenden Gestaltungsbedürfnisses. Es wird hier zwar bei dem „Flechten" schlechtweg im Plural gesprochen, während der Anstoß der Bewegung, d. h. die Verführung, von Eva allein ausgeht; zuverlässig ist es aber Adam, als Repräsentant der vorwaltenden Spontaneität, gewesen, der als Erfinder dieser Kunst des Flechtens betrachtet werden muß. Hiermit war nun der Anfang der Bewegung des Selbstbefreiungsprozesses des subjektiven Geistes gemacht.

§ 26. Was hier in parabolischer Weise als in die Zeit fallender geschichtlicher Akt geschildert wird, stellt in der That das Wesen des Vorgangs als ideellen Anfangs der Bewegung dar; und wir könnten nun zu der Betrachtung desselben als realer Genesis der drei Thätigkeitsformen übergehen, wenn es nicht — aus Gründen, die in der Bedeutung unserer Untersuchung als grundlegender Einleitung zu jeder künftigen Sprachphilosophie, Ethik und Ästhetik liegen, — geboten erschiene, vorher noch eine Bemerkung über die Stellung zu machen, welche diese Untersuchung zu den übrigen philosophischen Disciplinen zu beanspruchen hat,

namentlich zu denjenigen, welche ebenfalls bestimmte Seiten des subjektiven Geistes zum Gegenstande haben. —

Sofern nämlich die Thätigkeit des intellektuellen Menschen auf dem Denken, des ethischen auf dem Empfinden, des ästhetischen auf dem Anschauen beruht, so könnte es scheinen, als ob vielmehr umgekehrt jenen drei Disciplinen andere, abstraktere, zu Grunde lägen, so daß sie auf diese zu begründen und zu reduciren wären, nämlich die „Sprachphilosophie" auf die Logik, als Wissenschaft des Denkens, die „Ethik" auf die Psychologie, als Wissenschaft des Empfindens, die „Ästhetik" auf die Physiologie als Wissenschaft des Anschauens (letzteren Ausdruck ganz allgemein als Sinnesperception gefaßt). Es ist aber sogleich einleuchtend, daß diese drei Wissenschaften es nicht wie jene mit dem substanziellen Inhalt der Thätigkeitsformen, d. h. mit der realen Genesis derselben, sondern lediglich mit ihnen als Formen der Thätigkeit des subjektiven Geistes zu thun haben. Der Unterschied scheint nur unwesentlich, ist aber hinsichtlich des specifischen Inhalts der parallelen Disciplinen insofern von Wichtigkeit, als Logik, Psychologie und Physiologie den subjektiven Geist lediglich als producirenden, d. h. eben in seiner formalen Thätigkeit, Sprachphilosophie, Ethik und Ästhetik ihn dagegen als produktiven, d. h. als sich in seiner substanziellen Thätigkeit selbst producirenden zum Gegenstande haben; mit andern Worten: die ersteren betrachten jene Thätigkeitsformen nur als bestimmte „Geisteskräfte", d. h. als Organe der besonderen Thätigkeiten, und haben es mehr mit den abstrakten Gesetzen, nach denen diese Organe fungiren, zu thun als mit dem substanziellen Inhalt der Thätigkeiten selbst. Wir haben aber als diese Organe oder „Kräfte" des Geistes Verstand, Gefühl und Geschmack gefunden; gewöhnlich werden dafür die nicht korrekten Ausdrücke „Geist", „Seele" und „Sinnlichkeit" gebraucht; und in diesem Sinne kann dann die Logik als „Wissenschaft der Geistesthätigkeit", die Psychologie als „Wissenschaft der Seelenthätigkeit", die Physiologie als „Wissenschaft der Sinnesthätigkeit" definirt werden. Aber schon in der Bezeichnung „Geistesthätigkeit" liegt sogleich der mißverständliche Doppelsinn, als ob es sich dabei um den subjektiven Geist überhaupt, ja wohl

gar um den Geist schlechthin, d. h. um den absoluten Geist, handele. In diesem Sinne faßt bekanntlich Hegel die Logik, indem er davon die Wissenschaft der Verstandesthätigkeit, welche es nur mit den immanenten Formen des Denkens zu thun hat, als „gemeine Logik" unterscheidet. „Logik" kommt aber von λόγος, d. h. „Wort" oder „Begriff in Form des Worts", her, und es liegt daher in jener Auffassung Hegel's eine willkürliche Übertragung der Sphäre des subjektiven Geistes in die des absoluten. Streng genommen sollte daher die Hegel'sche Logik, in Analogie mit der Bezeichnung „Metaphysik", Metalogik heißen, und so gefaßt wäre dann eine Identificirung beider, Metalogik und Metaphysik, als Philosophie des absoluten Geistes — ganz abgesehen von der Möglichkeit solcher absoluten Wissenschaft — nach seinen beiden Seiten und Bethätigungsformen der subjektiven und objektiven Vernunft, d. h. des absolnten Denkens und des absoluten Seins, als identischer Seiten der absoluten Vernunft, zu rechtfertigen.

Nicht also jene Metalogik, sondern die sog. „gemeine Logik" ist es, welche als Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens mit der Psychologie als der Wissenschaft von den Gesetzen des Empfindens und der Physiologie als der Wissenschaft von den Gesetzen der Sinnesthätigkeit zusammen die Philosophie des subjektiven Geistes nach der Seite seiner organischen Functionen bildet. Sofern aber diese organischen Functionen, in denen der Geist zu besonderen Kräften auseinandergelegt vorgestellt wird, für sich genommen nothwendigerweise nur abstrakte Bedeutung haben, weil der Geist als einheitlicher immer zugleich Bewußtsein, Empfindung und Anschauung ist, wenn auch stets das eine Moment den andern beiden gegenüber als das primäre und dadurch als das die Action selbst bestimmende erscheint, so müssen jene drei Disciplinen, da sie ihn eben in dieser Abstraction zum Gegenstande haben, selber in Hinsicht seiner realen Genesis abstrakte Bedeutung haben, während die als substanziell bezeichneten drei Disciplinen der Sprachphilosophie, Ethik und Ästhetik, weil sie gerade diese reale Genesis, wenn auch nach ihrer dreifachen Gliederung, betrachten, als konkrete, jede an jeder der drei abstrakten Disciplinen participiren, so

daß die Sprachphilosophie nicht minder als auf die Logik, auch auf die Psychologie und Physiologie, die Ethik nicht nur auf die Psychologie, sondern ebenso sehr auf die Logik und Physiologie, die Ästhetik nicht blos auf die Physiologie, sondern auch auf die Logik und Psychologie sich stützen. „Stützen" ist aber nicht eigentlich der richtige Ausdruck für das Verhältniß der Disciplinen zu einander, weil dadurch die Vorstellung erregt wird, als ob jene die Grundlage von diesen bilden, vielmehr sind Logik, Psychologie und Physiologie lediglich als Hilfswissenschaften, und zwar in gleicher Betheiligung für die Sprachphilosophie, die Ethik und Ästhetik zu betrachten. Der Grund davon liegt einfach, wie immer zu wiederholen ist, in der Einheitlichkeit des konkreten Geistes, der in jeder realen Sphäre seiner Thätigkeit als ganzer enthalten ist. Auf die specifischen Objekte dieser realen Sphären angewandt, kann man den obigen Gedanken auch so ausdrücken, daß die menschliche „Sprache" ebensowohl die Empfindung und die Anschauung wie das Bewußtsein, die menschliche „Sittlichkeit" ebensowohl das Bewußtsein und die Anschauung wie die Empfindung, die menschliche „Kunst" ebensowohl das Bewußtsein und die Empfindung wie die Anschauung sowohl zu ihrem Inhalt wie zu ihrer Quelle haben, wenn auch diese Elemente in allen drei Gebieten eine ungleichwerthige Stellung einnehmen. Aber eben in dieser Ungleichwerthigkeit beruht andrerseits ihre Besonderung, welche die Bedingung für die reale Genesis des Geistes überhaupt ist.

Es giebt nun noch verschiedene andere philosophische Disciplinen, welche in ihrer besonderen Stellung zu den oben erwähnten zu betrachten wären, wie die „Religionsphilosophie", die „Rechtsphilosophie" u. s. f., und welche ihres ebenfalls substanziellen Inhalts wegen schon eher mit unseren grundlegenden Disciplinen in Koordination zu stehen scheinen. Allein es ist leicht einzusehen, daß sie nur als besondere Ausläufer und Abzweigungen einer oder der andern, die beiden oben genannten beispielweise als Ausläufer der Ethik, zu betrachten sind. Der Mensch unterliegt allerdings unter bestimmten und kulturgeschichtlich betrachtet nothwendigen Voraussetzungen der Forderung, daß er Religion habe und einem

Staate angehöre. Der Glaube und das Recht sind so relativ nothwendige Entwicklungsmomente des geschichtlichen Menschen, und von diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß die „Philosophie der Geschichte" die Darstellung der verschiedenen Kulturgebiete in ihrem einheitlichen ideellen Zusammenhang als Genesis des subjektiven Geistes sei, oder — wie Hegel sich ausdrückt — daß „die Geschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit", d. h. der Selbstbefreiungsprozeß des subjektiven Geistes in seiner Totalität, sei, und daß daher in dieser Darstellung ebensowohl Religion und Recht, wie Sprache, Sitte und Kunst als bestimmte Bethätigungsweisen seines Wesens in scheinbarer Gleichberechtigung auftreten.

Die Reflexion indeß, daß der Mensch von diesem Standpunkte aus nicht sowohl in seiner Allgemeinheit und Individualität, wie in den Gebieten der Sprachphilosophie, Ethik und Ästhetik, sondern wesentlich nur in seiner Besonderung, d. h. als Nation, betrachtet wird, deutet sogleich auf die blos relative Bedeutung von Recht und Glauben gegenüber der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. Der Mensch an sich — gleichviel ob man darunter die Menschheit im Allgemeinen oder das einzelne Individuum versteht — bedarf zwar selbstverständlich zur Verwirklichung seines Wesens solcher Besonderung: nicht nur die Geschichte der Menschheit ist wesentlich eine Geschichte der Raçen, Völker und Nationen, sondern auch die Geschichte des einzelnen Individuums ist bedingt durch seine Sonderstellung innerhalb des Staats, der Nationalität, der Familie u. s. f., d. h. sie ist nur innerhalb dieser Besonderung eine wahrhaft konkrete; allein die darin enthaltene Nothwendigkeit, daß der Mensch als solcher oder als Individuum sich nur innerhalb einer bestimmten Nationalitäts- und Staatsform sich entwickeln könne, ist denn doch wesentlich von anderem, nämlich relativerem Werthe als die, daß er Sprache, Sittlichkeit und Kunst besitze. Es bedarf wohl kaum der Hinweisung, daß für den individuellen Menschen sehr wohl eine Lage gedacht werden kann, in der er ganz außerhalb des Nationalitäts- und Staatsverbandes sich zu entwickeln vermag, oder daß er — um auf das ethische Gebiet zurückzugreifen — auch ohne Rechtszustand und Religionsbekenntniß sittlich sein kann, während eine solche Lage hinsichtlich der Sprache,

der Sittlichkeit und Kunst absolut undenkbar ist. Losgelöst von diesen drei primären Bethätigungsformen seiner Freiheit hört er eben auf Mensch zu sein. Es ist gar nicht einmal nöthig, daran zu erinnern, daß selbst für ganze Nationen Zustände zu denken sind, z. B. der patriarchalische, in denen sich Staat und Religion einerseits auf die bloße Sitte koncentriren, andrerseits auf die abstrakte Autorität, d. h. auf das Princip der Unfreiheit; denn man könnte dagegen geltend machen, daß dergleichen Zustände eben nur Uebergangsstufen zu höherer Entwicklung repräsentiren, welche das immanente Gesetz des geschichtlichen Fortschritts, d. h. die Freiheit im Princip nicht aufheben. Allein dies scheint denn doch wohl auch dem einfachsten Begreifen unwiderleglich, daß selbst für die wahrhaft konkreten Formen der Religion und des Staats, d. h. des Glaubens- und Rechtsinhalts, das Princip der Sittlichkeit als unbedingte Voraussetzung Gültigkeit besitzt; mit andern Worten, daß wohl Sittlichkeit ohne Religionsformen und Rechtsverhältnisse, nicht aber diese ohne jene möglich sind; letzteres so wenig, daß sie ohne solchen substanziell sittlichen Inhalt geradezu mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Die Geschichte zeigt deutlich genug, wie Staat und Religion ohne solchen ethischen Inhalt zu abstrakten Formen verknöchern, die das Princip in sein gerades Gegentheil verkehren und zur Inhumanität, d. h. Unsittlichkeit führen. Religiöser und politischer Fanatismus heißen solche des sittlichen Humanitätsprincips verlustig gegangenen Glaubens- und Rechtsformen, geistliche und weltliche Knechtung sind die geradezu auf die Vernichtung des Selbstbefreiungsprozesses des Geistes ausgehenden Bestrebungen der entsittlichten Kirche und des entsittlichten Staats. —

Diese Bemerkungen über die Stellung der betreffenden philosophischen Disliplinen zu einander können für unsern Zweck, d. h. für den Nachweis, daß nur Sprachphilosophie, Ethik und Aesthetik die fundamentalen Wissenschaften von den wahrhaft substanziellen Thätigkeitsgebieten in der realen Genesis des subjektiven Geistes darstellen, genügen, um zur Betrachtung dieses Prozesses in seiner dreifachen Besonderung zurückzukehren. Hierbei handelt es sich für uns zunächst um die Stellung der Disciplinen, welche diese drei Gebiete zum Gegenstande haben, selbst, d. h. um die Stellung,

welche Sprachphilosophie, Ethik und Aesthetik zu einander einnehmen. Aber diese Disciplinen sind hier nicht, wie bereits früher bemerkt, in extenso, d. h. in ihrer vollständigen systematischen Darstellung, zu behandeln, sondern nur ihrem wesentlichen Princip nach zu betrachten.

Um zur Besonderung aller drei zu gelangen, ist wiederum von ihrer dynamischen Einheit auszugehen: diese liegt, wie wir sahen, in der Identität des subjektiven Geistes als zugleich einheitlicher und differenter Form von Subjektivität und Objektivität oder, was dasselbe ist, von Spontaneität und Receptivität. Die Einheitlichkeit der Form wird durch das „Gefühl", die Differenz durch die „Vorstellung" repräsentirt; und da es sich nunmehr um diese Differenz, d. h. um die Besonderung, handelt, haben wir zunächst das Wesen der Vorstellung näher zu betrachten. Es ist oben (s. S. 29 u. Anm. 14) bereits das allgemeine Wesen der „Vorstellung" erläutert; hier ist, im Anschluß daran, noch Folgendes zu bemerken. Als gemeinsame Form der Differenz zwischen Subjektivität und Objektivität, d. h. zwischen dem Ich und Es überhaupt — mag das Ich nun als erkennendes oder als empfindendes oder als anschauendes gefaßt werden — muß die Vorstellung jede Thätigkeit des subjektiven Geistes nicht nur begleiten, sondern ihr auch als besonderer den ersten Anstoß geben. Man mag über das sog „reine Denken" — denn dies scheint sich, in der Fassung, welche ihm die idealistische Philosophie verleiht, am entschiedensten gegen eine Identificirung mit der von ihr als „unrein" perhorrescirten Vorstellung zu sträuben — sagen und denken, was man will: wer wirklich substanziell, d. h. nicht abstrakt und ohne jegliches vorstellbare Substrat in der wirklichen Welt, denkt und ehrlich genug ist, sich nicht absichtlich über die Natur dieser Thätigkeit zu täuschen, wird einräumen müssen, daß man nur zu denken vermag, was man sich zunächst vorzustellen weiß. In der That können selbst die abstraktesten Begriffsinhalte und Gedankenverhältnisse sich nicht völlig von der Form der Vorstellung befreien, nur muß man sich hierunter nicht etwas äußerlich Stoffliches denken. Auch die Vorstellung vermag durchaus von solcher Stofflichkeit zu abstrahiren, wie z. B. die Vorstellung ganz abstrakter mathematischer Beziehungen beweist. Die Noth-

wendigkeit einer solcher Verknüpfung des Denkens mit dem Vorstellen liegt schon in der Einheit des Denkens mit dem Sprechen, denn der Mensch denkt nur als sprechender, wenn dieses Sprechen auch nur ein innerliches ist; das gesammte Sprachmaterial beruht aber ausschließlich auf Vorstellungsinhalten, und wenn auch das Bewußtsein über die ursprüngliche, der Vorstellungssphäre angehörige Bedeutung der Wörter mehr oder weniger verloren geht oder durch Uebertragung in unadäquate Gebiete modificirt wird, so behält doch der Sprachinstinkt, selbst wo er neue Wörter und Wortverbindungen schafft, stets ein ihm als Instinkt immanentes Moment der Anschaulichkeit, welches dem Denken immerhin eine, wenn auch noch so leichte Färbung verleiht, die seine reine Abstraktivität aufhebt. Wenn man zuweilen die Aeußerung hört, daß „der Gedanke dem Worte vorausfliege", d. h., daß man nicht so schnell sprechen als denken kann, so beruht dieser Irrthum theils auf der Verwechslung des Sprechens, das auch ein innerliches sein kann, mit dem wirklichen, von den Sprachorganen abhängigen Aussprechen, theils darin, daß, wenn wirklich im Geist Ideen und Gedankenzusammenhänge auftauchen, die erst nachträglich und oft mit dem Anschein von Schwierigkeit in bestimmte Worte zu fassen sind, solche wortlosen „Gedanken" eben noch unterhalb der Schwelle des Bewußtseins sich befinden, in Wahrheit also noch keine Gedanken, sondern allgemeine Vorstellungen sind, die erst durch die Verwandlung in Worte zu Begriffen werden. In der That sind es aber auch gar keine Gedanken, denen solche blitzartige Schnelligkeit beiwohnt, sondern thatsächlich zunächst ganz allgemeine Vorstellungen, die sich erst durch bewußte Objektivirung vermittelst des reflektirenden Verstandes zu Begriffen, d. h. zu Worten konkresciren. —

Drittes Kapitel.

Der „Ursprung" der Sprache, als Entwickelungsprozeß des erkennenden Geistes.

a) In substanzieller Beziehung.

§ 27. Bei der Frage nach dem Ursprung der Sprache ist zunächst wieder an die schon früher erwähnte biblische Mythe anknüpfen. Das erste Mal, da die Sprache in derselben erwähnt wird, geschieht es in der Weise, daß Gott an den ersten Menschen die Aufforderung richtet, den Thieren einen Namen zu geben. Es heißt nämlich in diesem (eingeschobenen) Verse 19 des II. Kapitels vom I. Buch Mosis: „Als Gott der Herr gemacht hatte allerlei Thiere auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zum Menschen" — hier wird also die Existenz des letzteren schon vorausgesetzt, während von seiner Erschaffung erst später die Rede ist —, „daß er sähe, wie er sie nennte; denn wie der Mensch allerlei lebendige Thiere nennen würde, so sollten sie heißen (v. 20). Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und Thiere auf dem Felde seinen Namen . . . ." u. s. f.

Diese Darstellung ist in vieler Hinsicht bedeutsam. Zunächst ist zu bemerken, daß nicht Gott selbst es ist, der die Thiere benennt, sondern es ist, wie mit einer gewissen Ausdrücklichkeit betont wird, der Mensch, dem diese Aufgabe zufällt. Dieselbe erscheint daher bereits als ein Akt der Freiheit, auch liegt darin die Andeutung, daß die Sprache selbsteignes Erzeugniß des Menschen ist. Ferner,

was die Erzeugung der Sprache selbst betrifft, so scheint es nicht gleichgültig oder zufällig, daß hier, wo es sich um Benennung der Thiere handelt, nur solche — und zwar mehrmals — erwähnt werden, welche eine Stimme besitzen, nämlich Säugethiere und Vögel, während früher (Kap. I v. 26), wo von der Erschaffung der Naturwesen überhaupt, ja von der bloßen Herrschaft des Menschen über dieselben gesprochen wird, ausdrücklich auch „die Fische im Meer" und „alles Gewürm, das auf Erden kriecht", sowie auch das „Kraut, was sich besamet", namhaft gemacht wird.

Offenbar liegt in dieser Ausschließung der stummen Naturwesen bei der Benennung der Thiere die Hindeutung darauf, daß der Mensch die Namen nach den den Thieren eigenthümlichen *Lauten* als ihren specifischen Lebensäußerungen durch Nachbildung feststellen solle; eine Art und Weise der Spracherzeugung, die man ja auch bei Kindern im Anfang ihrer Sprechversuche findet, wenn sie z. B. den Hund mit „Wauwau", das Schaf mit „Bäh", das Rind mit „Muh", die Katze mit „Miau" u. s. f. (18) bezeichnen. Wenn man dagegen einwenden wollte, daß doch wohl meist die Eltern selbst es sind, die den Kindern diese Laute erst vorsprechen, so ist dagegen zu sagen, daß dieses Vorsprechen doch nur aus dem richtigen Instinkt entspringt, daß für das Kind darin der naturgemäße Anstoß für seine Spracherzeugung liegt und daß, wenn sie etwa ganz andere, abweichende Laute wählen würden, diese dem Kinde schwerlich verständlich sein und von ihm auch nicht reproducirt werden dürften: kurz, nach der biblischen Auffassung ist der *Ursprung der Sprache als onomatopoetische Lauterzeugung* zu betrachten. Es folgt dies auch daraus, daß gesagt wird, Gott habe „die Thiere dem Menschen vorgeführt, um sie zu benennen", d. h. er solle sie zugleich *sehen* und hören, um die Vorstellung ihrer Gestalt, Größe u. s. f. mit der Vorstellung ihrer verschiedenen Stimmen in Ideenverbindung zu bringen, so daß er nicht nur beim Hören der Stimme an ihre Gestalt, sondern auch umgekehrt beim Anblick der letzteren an jene erinnert würde. Daher die weitere Wendung: „Gott brachte die (stimmbegabten) Thiere u. s. f. zu dem Menschen, daß er *sähe*, wie er sie benennte." Man sollte, wie es scheint, eigentlich statt „sähe" *hörte* erwarten; allein dies

verstand sich ja — falls die onomatopoetische Spracherzeugung eine unbedingte Voraussetzung der Benennung war — von selbst; die Hauptsache blieb dabei, daß der Mensch die Thiere zugleich sehen mußte, indem er sie hörte, um sie zu benennen.

Diese Form der Spracherzeugung ist zwar so als substanzieller Anfang des Spracherzeugungsprozesses zu betrachten; aber sofern der Geist hierin noch ganz in die Wahrnehmung aufgeht, ohne schon zur Reflexion auf sich, als Subjekts, gegenüber der Objektivität der realen Welt, gelangt zu sein, so enthält sie immerhin erst den bloßen Anfang im Sinne des Werdens als dynamischer Entwicklung. In der onomatopoetischen Spracherzeugung als bloßer Lautnachahmung *wird* erst der Mensch zu einem sprechenden, er *ist* es aber noch nicht im Sinne energischer Thätigkeit. — Sofern die Onomatopöie sich lediglich auf die objektive Welt bezieht, so verhält sich der Mensch darin rein receptiv und gleichsam unbewußt reproducirend, noch nicht spontan, d. h. als sprach-erzeugend, producirend. Da nun aber, wie wir gesehen, der menschlichen Receptivität als solcher das Moment der Spontaneität immanent ist, wenn es auch im „Anfang" nur latent, d. h. dynamisch vorhanden ist, so ist das energisch-Werden dieses spontanen Elements die Bedingung für die Realisation der Sprachfähigkeit im engeren Sinne des Worts. Diese Realisation kann mithin nur auf einer Reaction des subjektiven Geistes gegen den receptiv gegebenen Inhalt der Wahrnehmung beruhen, d. h. auf dem erwachenden Bewußtsein über die in der Vorstellung selbst schon enthaltene Differenz seiner als Subjekts von der Objektivität des Wahrnehmungsinhalts. Der erste Akt des bewußtwerdenden Geistes als spracherzeugenden ist also die *Unterscheidung*, und zwar zunächst die ganz abstrakte, noch von keinem konkreten Inhalt erfüllte Unterscheidung des „Es" vom „Ich" und folglich auch umgekehrt das „Ich" vom „Es". Ehe der Inhalt dieses „Es", d. h. der seienden Objektivität (esse), als von dem Ich differenten Seins zum Bewußtsein gebracht, d. h. ausgesprochen wird, muß mithin jener im tiefsten Grunde des erkennenden Ichs vor sich gehende Akt der Unterscheidung oder, was dasselbe besagt, der Erhebung der Vorstellung in die Erkenntniß, vorausgegangen sein;

oder vielmehr dieser Akt ist selber der Prozeß des erkennenden Geistes, d. h. seiner als intellektuellen, oder, was dasselbe ist, spracherzeugenden Geistes. Der Mangel dieser konkreten Unterscheidungsfähigkeit ist es, welcher die Thiere, die zwar ebenfalls Vorstellungen, also auch Unterscheidungsvermögen, aber kein bewußtes, besitzen, nicht zur Spracherzeugung gelangen läßt, obschon sie nicht minder Wahrnehmungen besitzen als wir. Ja, die Thiere haben nicht nur selbst bestimmte Laute, sondern reprodueiren auch andere, ihnen ganz fremde, z. B. Singvögel, welche ihnen vorgespielte Melodien nachsingen, Papageien, die ganze Sätze sprechen lernen; aber da ihnen jene konkrete Unterscheidungsfähigkeit fehlt, die nur durch die spontane Reaetion des Ichs als Subjekts gegen den Inhalt der Wahrnehmung bewirkt wird, so bleibt solche Reproduetion durchaus reeeptiv, d. h. sie ist lediglich mechanische Wiederholung des Gehörten, ohne Bewußtsein über dessen Inhalt, also auch keine Spracherzeugung im speeifischen Sinne des Worts.

Dieses Kriterium der Unterscheidung, d. h. der bewußten Scheidung des Ich's vom Inhalt der Wahrnehmung, ist, als die wahrhafte Quelle der Spracherzeugung, von zu großer Wichtigkeit, als daß hier nicht, um seine Wahrheit dem populären Begreifen plausibler zu machen, versucht werden sollte, diesen Prozeß in seiner begrifflichen Nothwendigkeit auch durch die Sprache selbst, durch einen Blick auf die ursprüngliche Wurzelerzeugung, zu bestätigen. Es wird sich dabei herausstellen, daß, wenn vorhin die onomatopoetische Sprachbildung als der Anfang der Spracherzeugung bezeichnet wurde, dieser Ausdruck „Spracherzeugung" darin lediglich eine stoffliche Bedeutung hat, thatsächlich aber der Anfang des wirklichen Prozesses, als Entwicklung des erkennenden Geistes, also der „Spracherzeugung" im formalen Sinne des Worts, vielmehr anderswo, nämlich eben in jener Unterscheidungsfähigkeit zu suchen ist.

§ 28. Der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen des Worts „Spracherzeugung", nämlich, daß die onomatopoetische substanzieller, die hier in Frage stehende dagegen zunächst formaler Natur ist, beruht einfach darin, daß es sich bei der ersten schon um

Bildung von Wurzeln zur Bezeichnung bestimmter Vorstellungsobjekte, also um die Bildung des substanziellen Sprachschatzes, handelt, bei der andern aber lediglich um die Artikulirung überhaupt, als wesentlich differenter Form des menschlichen Sprachlauts vom thierischen Laut. Nun liegt aber auf der Hand, daß die Artikulirung nothwendiger Weise der Wurzelbildung vorausgehen muß, da in ihr erst die Möglichkeit derselben gegeben ist. Gleichwohl ist dies „Voraufgehen" nicht in mechanischer Weise als ein zeitliches früher-Entstehen oder -Bilden zu fassen, sondern thatsächlich fallen beide Thätigkeiten insofern zusammen, als die Wurzelbildung zugleich Artikulirung, d. h. nur in dieser Form mögliche Spracherzeugung, die Artikulirung dagegen nicht abstrakte, d. h. von einem Inhalt gänzlich abstrahirende Lautbildung ist, sondern — da dieser Inhalt, d. h. seine Realisation, ihr Zweck und zugleich ihre Ursache ist — sogleich auch als substanzielle Wurzelerzeugung erscheint. Wir haben hier also wiederum jene Erscheinung der Wechselwirkung zweier Elemente, welche wir oben als Verhältniß der Elemente der Spontaneität und Receptivität im Selbstbefreiungsprozeß des subjektiven Geistes überhaupt erkannt haben. In Wahrheit sind aber diese beiden Verhältnisse der Wechselwirkung ganz dieselben, oder: die Wechselwirkung der onomatopoetischen Wurzelbildung und der Artikulation ist eben nichts anderes als die Wechselwirkung von Receptivität und Spontaneität auf dem Gebiete des erkennenden Geistes als spracherzeugenden; und zwar repräsentirt die onomatopoetische Seite des Prozesses, als wesentlich naturnachahmende und reproduktive Function, darin das Element der Receptivität, die Seite der Artikulation, als wesentlich produktive Function, das Element der Spontaneität.

Nun kann man zwar vom Standpunkt des reflektirenden Verstandes behaupten, daß die Receptivität, als wesentlich noch Einheitsform des Geistes mit der Natur, der Spontaneität voraufgehen müsse, da diese durch die Aufhebung jener Einheit, d. h. durch die Differenz bedingt ist; allein mit noch größerem Rechte kann man sagen, daß, wenn der Receptivität des erkennenden Geistes das Moment der Spontaneität nicht von vorn herein

immanent wäre, er nicht nur nicht zur Artikulation, sondern — wie wir oben bei der Betrachtung des Thierlauts erkannt — auch nicht zur Reproduction, d. h. zur onomatopoetischen Wurzelbildung kommen könnte. So ist in Wahrheit das, wenn auch anfangs nur latente, weil erst dynamisch vorhandene, spontane Element der „Artikulirung" schließlich doch das die Spracherzeugung überhaupt ermöglichende, d. h. das eigentlich bestimmende und somit begrifflich primäre Element des Prozesses. Am deutlichsten, auch für den reflektirenden Verstand, wenn er sich nicht eigensinnig auf sein abstraktes „Entweder — Oder" steift, offenbart sich dieser Prozeß der Wechselwirkung zwischen Wurzelbildung nnd Artikulation in dem ersten Sprachversuch des Kindes, den näher zu betrachten daher nicht ohne Interesse ist.

§ 29. Das erste Objekt der Wahrnehmung, welches dem Kinde also zunächst seine ganze reale Vorstellungswelt repräsentirt, ist die Mutter, daher das erste noch ungeformte Wort — wenn man diesen Ausdruck hier schon anwenden darf — jener einfache Urlaut MA *), der als erster Anfang alles Sprechens zu betrachten ist. Ja, dieses M A ist der schlechthin unwillkürliche, d. h. weder onomatopoetisch-receptive noch formal-spontane Ausdruck der Einheitsbeziehung des Kindes zur Mutter als reines Fühlen dieser Beziehung, sonach noch ohne differenten Vorstellungsinhalt. Man kann daher sagen, daß dieses Ma der menschliche Naturlaut ist, d. h. die erste Lebensäußerung des Menschen als Naturwesens, wie das Mä der Naturlaut des Schafes, das Muh der Naturlaut des Rindes u. s. f. Aber die Thiere bleiben ihr ganzes Leben hindurch bei diesen Naturlauten stehen; der Mensch aber, da er nicht reines Naturwesen ist, nicht. — Wie ist nun aus diesem Ur- und Naturlaut, als erstem, noch die ungeschiedene Einheit des Subjekts mit dem Objekt repräsentirenden, gleichsam noch embryonischen Gefühlsausdruck heraus der Fortgang zur wirklichen Spracherzeugung zu denken?

In dieser Hinsicht ist darauf hinzuweisen, was schon früher er-

*) Daß überhaupt unter den Konsonanten das M der erste Buchstabe ist, den das Kind artikuliren lernt, geht übrigens auch aus vielfachen physiologischen Untersuchungen hervor; dieselbe Priorität aber besitzt unter denVokalen das A.

läutert wurde, daß solcher Fortgang eben nur durch das dieser Einheit — als reiner Reeeptivität — immanente Element der Spontaneität, d. h. durch den Fortschritt des bloßen Einheitsgefühls zur Vorstellung, als der Differenz des Subjekts vom Objekt, bewirkt werden kann; konkret gesprochen: das Kind fängt nicht eher an zu sprechen, d. h. es kommt über dieses MA nicht eher hinaus — und dies dauert bekanntlich meist ziemlich ein ganzes Jahr —, als bis es aus dem reinen Gefühlsstadium in das Vorstellungsstadium tritt. Dieser Uebergang, der sich ganz allmälig, aber mit Nothwendigkeit vollzieht, ist nicht etwa blos von den ersten Sprechversuchen begleitet, sondern diese bilden selbst unmittelbar den Uebergang und umgekehrt.

Worin müssen nun diese ersten Sprachversuche oder, was dasselbe ist, Vorstellungsanfänge bestehen? Offenbar in der Unterscheidung des Gefühlsinhalts, dessen Ausdrucksform jenes MA ist, in sich selbst, d. h. in der Wahrnehmung, daß in jener Einheitsbeziehung von Mutter und Kind zunächst eine Beziehung auf ein Objekt, nämlich eben die Mutter, sodann eine Beziehung dieses Objekts auf das diese Wahrnehmung machende Subjekt, das empfindende Ich, enthalten ist. Die naturgemäßeste Form dieser Differenz, als lautlicher Ausdruck derselben, kann aber nichts anderes sein als die bloße Wiederholung des Urlauts MA: so ist der Doppellaut Mama zunächst die Bezeichnung der „Mutter" als ersten und alleinigen Objekts des sich entwickelnden Wahrnehmungs-, d. h. Sprachvermögens. Es ist hier sogleich der Unterschied dieses ersten Wortes von den thierischen Wiederholungen der betreffenden Naturlaute zu bemerken. Eine Kuh läßt auch mehrmals hintereinander ihr „Muh", eine Katze ihr „Miau", der Hund sein „Wau" *) ertönen; aber es ist darin keine einheitliche Reduplikation, wie beim Mama des Kindes, sondern nur eine ganz unbestimmte Wiederholung derselben Laute enthalten, die sich weder der Zahl nach

*) Es ist hierbei zu bemerken, daß, wenn diese Naturlaute hier zwar mit Buchstaben, d. h. in artikulirter Form, geschrieben werden, sie thatsächlich keine Artikulation, weder nach Seite der Konsonanz noch nach der der Vokalität, enthalten, genau genommen also nicht durch Buchstaben wiederzugeben sind.

noch als zeitliche Zusammenfassung zu einem aus zwei identischen Theilen bestehenden Ganzen bestimmen lassen. Es ist daher charakteristisch und zugleich als ein Beweis für die innere Nothwendigkeit jener Reduplikation zu betrachten, daß, wenn das Kind zur onomatopoetischen Wurzelbildung fortgeht, es zuerst ebenfalls diese Form der Reduplikation anwendet, z. B. bei Bezeichnung des Hundes als „Wauwau" u. s. f.

„MA" ist also als erste Quelle oder Substanz des Sprach-erzeugungsprozesses überhaupt zu betrachten, „Mama" als erster Ausdruck eines Vorstellungsinhalts und somit als realer Anfang des Prozesses selbst (19). Um den weiteren Fortgang zu verstehen, müssen wir daher auf die rein phonetische Natur jenes Urlauts M A zurückgehen; nur hierin ist die Möglichkeit, bezw. die Nothwendigkeit der realen Fortentwickelung der Sprachfähigkeit gegeben. M A ist hier zwar mit zwei Buchstaben, einem sogenannten Konsonanten M und einem Vokal A, geschrieben, so daß es bereits eine bestimmte Artikulation zu enthalten scheint, an der bekanntlich — abgesehen vom Kehlkopf als dem Organ der Vokalität überhaupt — Zunge, Gaumen, Zähne und (in vorliegendem Falle speciell) Lippen als fungirende Organe betheiligt sind. Thatsächlich aber besteht der Laut M A aus nichts weiter als aus der bloßen unwillkürlichen Bewegung der Lippen durch plötzliche Oeffnung des Mundes, wenn ein aus dem Innern, als Quelle der Bewegung, hervorströmender indifferenter Laut entsteht. Somit ist M A im Grunde ein ganz einfacher, noch nicht differenzirter, d. h. durch die Organe des Sprechens modifieirter Urlaut, da das M darin ganz unwillkürlich, nämlich durch plötzliche Lippenöffnung entsteht, um den indifferenten Urlaut A herauszulassen.*) In der That ist daher M A ein einfacherer Laut als das bloße A, weil dieses nur durch Abstraction von der unwillkürlichen Lippenöffnung, die das M von selbst hervorbringt, ausgesprochen werden kann. Gleichwohl kann man, wenn man M und A als bereits artikulirte Laute be-

*) Die Indifferenz dieses Urlauts zeigt sich auch z. B. darin, daß beim Gesangunterricht die Tonübungen immer dieses a, höchstens mit l, als erstem Zungenlaut, verbunden enthalten, weil es dabei auf die reine Vokalität ankommt.

trachtet, gesagt werden, das erstere sei der erste Konsonant, das zweite der erste Vokal; aber von dieser Differenzirung — und Artikulation ist eben durchaus Differenzirung — ist in jenem Urlaut M A noch nichts vorhanden (20).

Der weitere Fortgang kann nun nur vor sich gehen: entweder durch Verwerthung des bereits in die Gewalt des sprachbildenden Geistes gelangten formalen Princips der Reduplikation für die onomatopoetische Wurzelbildung, d. h. durch Bildung solcher Wörter wie Wau-Wau und ähnlicher, oder aber durch Verwerthung der substanziellen Elemente des Urlauts M A zur Bezeichnung der bereits zum Vorstellungsinhalt gewordenen, d. h. aus dem reinen Gefühlsstadium in die Vorstellung erhobenen Beziehungen des Objekts auf das Subjekt als Differenz derselben. — Beide Wege sind von gleicher Nothwendigkeit; denn ohne die erstere Thätigkeit würde das Sprachbedürfniß nicht zur Bezeichnung der mannigfaltigen Objekte der realen Welt gelangen, sondern höchstens bei der abstrakten Differenz der Objektivität als Gesammtheit von dem sprechenden Ich als einzigem Subjekt stehen bleiben; ohne die zweite würde das Sprachbedürfniß zwar zur Bezeichnung des mannigfaltigen Inhalts der realen Welt als Summe verschiedener Objekte gelangen, aber nicht zur Vorstellung der Subjektivität selbst, d. h. zum bewußten Ich als dem jener realen Welt entgegengesetzten Subjekt der Vorstellung.

Es ist nun die Frage, welchen Weg naturgemäß der Spracherzeugungsprozeß zuerst wird einschlagen müssen. Offenbar den ersteren, und zwar aus dem Grunde, weil nothwendiger Weise die Vorstellung des Objekts, welche noch ohne Reflexion des Subjekts auf sich selbst ist, dieser Reflexion, als Rückkehr des Subjekts aus der Beziehung zum Objekt zu sich selbst, voraufgehen muß. Wenn wir also den Urlaut MA als substanziellen Anfang der Spracherzeugung überhaupt, die Reduplikation Mama als erste noch formlose Bezeichnung der abstrakten Gefühlsobjektivität, die sich in der Bezeichnung des Kindes zur Mutter koncentrirt, gefunden haben, so wird es sich für das Kind zunächst darum handeln, diese Beschränkung auf die Mutter, d. h. die abstrakte Gefühlseinheit, zu durchbrechen und dies allgemeine Objekt als ein nur besonderes zu erkennen, folglich neben ihm noch andere, seiner erwachenden Wahr-

nehmung zugängliche Objekte, als ebenfalls besondere, von jenem ersten differente Objekte in das Bereich seiner Spracherzeugung zu ziehen. So entstehen — abgesehen von verschiedenen nicht onomatopoetischen Reduplikationslauten, wie papa, dada, aa, pipi (obwohl bei den letztern beiden vielleicht doch schon das onomatopoetische Sprachbildungsbedürfniß mitwirken mag), die dem Kinde offenbar durch die Mutter, resp. Amme vorgesprochen und also von ihm mechanisch, wie von dem Vogel die ihm vorgespielte Melodie, reproducirt werden — und zwar ebenfalls in der Form der Reduplikation als ureinfachster Wortbildung, jene Reihe von onomatopoetischen Wurzeln, die durch das Hören der Naturlaute gleichsam als Echo im Sprachgefühl des Kindes hervorgerufen werden. Da ich es hier nicht mit der Sprachphilosophie als specieller Wissenschaft zu thun, sondern nur einen Blick auf die Elemente des allgemeinen Spracherzeugungs-Prozesses zu werfen habe, so kann ich auf dieses Stadium desselben in seiner Detailentwicklung nicht näher eingehen; für uns steht hier nur so viel fest, daß an die Bildung des aus dem Urlaut M A entstandenen Vorworts Mama sich zunächst die onomatopoetische Spracherzeugung (21) anschließen muß, ehe es zu einem weiteren Fortschritt kommen kann, der nunmehr durch die Entwicklung des Bewußtseins, als der differenten Vorstellung des Subjekts von sich selbst im Gegensatz zur Objektivität, bedingt ist.

Um diesen Fortschritt seinem Wesen nach zu begreifen, müssen wir auf den Urlaut M A zurückgehen, und zwar zunächst in Beziehung auf seine Elemente als phonetischer Substanz, also mit Absehen von seiner die bloße Objektivität bezeichnenden Reduplikationsform. Es ist schon oben darauf hingedeutet worden, daß und warum M A im Grunde als ein einfacherer Laut zu betrachten sei als der reine Vokal A, nämlich weil letzterer erst durch Abstraction von dem durch unwillkürliche Lippenöffnung entstehenden M erzeugt wird. Durch diese erste und einfachste Abstraction, welche in dem Aussprechen des reinen Lauts A liegt, wird dieser thatsächlich zum ersten Vokal im engeren Sinne des Worts und damit insofern zugleich zum ersten Buchstaben überhaupt, als das Aussprechen von Konsonanten, auch das des M

ohne A, schon eine viel stärkere Abstraction erfordert und im Grunde eigentlich unmöglich ist, weil der Konsonant stets eines Vokals als Trägers der Sonanz (daher Konsonant) bedarf. In dieser Abstraction liegt mithin die nächste Möglichkeit eines Fortschritts.*) Das A als erster reiner Sprachlaut ist auch als Vokal durchaus Urlaut, weil zu seiner Bildung keine specifische Bewegung der Sprachwerkzeuge, auch nicht der Lippen (sei es durch Zurückziehung oder Vorstoßung) erforderlich ist, wie bei den andern Vokalen (E, I, O, U), sondern lediglich eine Öffnung des Mundes durch Senkung der unteren Kinnlade. Er ist deshalb auch sprachgeschichtlich der erste Vokal und geht daher seinerseits wohl durch Schwächung in E, O u. s. f., niemals aber diese umgekehrt in A über.

§ 30. In A ist nun lediglich eine Hauchbewegung von Innen nach Außen und zwar eine ganz indifferente oder neutrale zu erkennen; eine Bewegung, in der sich schlechthin, namentlich wenn noch keine Abstraction von dem naturgemäß damit verbundenen M stattgefunden hat, die Gefühlseinheit des Kindes ausdrückt. Findet nun diese Abstraction statt, so ist offenbar das Nächste, daß der in dem A sich ausschließlich offenbarende Lufthauch sich verstärkt, d. h. es entsteht aus M A zunächst das A, und dies wird durch Verstärkung des Hauchs zu A H', welches nicht mehr wie beim bloßen

*) Es wäre die Frage, ob diese erste Abstraction nicht der Reduplikation Aa zu Grunde liegt. Mama beruht, wie wir sahen, auf dem Einheitsgefühl mit der Mutter als Ernährungsquelle; den natürlichen Gegensatz dazu bildet also das entgegengesetzte Bedürfniß, nämlich der Entleerung; und von diesem Gesichtspunkte betrachtet, könnte das Aa als Abstraction von dem M einen weiteren Schritt bezeichnen. Diese Deutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man den wesentlichen Unterschied in der Form der beiderseitigen Accentuirung der beiden Reduplikationssilben sich vergegenwärtigt, sofern bei dem Mama das Gewicht ebenso entschieden auf dem M, wie bei dem Aa auf dem A, und zwar in einer die beiden Vokale durch Abstoßung trennenden Weise, ruht. Ueberdies könnte man sagen, daß Aa zu Mama sich ähnlich verhält wie Pipi zu Papa, und daß hier der Fortschritt in dem Ersatz des neutralen Vokals durch einen verschärften besteht. In der That ist ein Fortschritt darin schon insofern zu erkennen, als die Vorstellung einer Trennung der beiden Bedürfnisse selber schon einen solchen dokumentirt.

A mit unbewegter Mundöffnung, sondern mit einer Erweiterung derselben in Verbindung mit einer merklichen Verengerung der Kehle durch Herabsenkung des Gaumens ausgesprochen wird. In diesem A H' offenbart sich also bereits eine entschiedene Mitwirkung der Sprachwerkzeuge, d. h. einer spontanen Thätigkeit des sprach-erzeugenden Subjekts; und wie das M in M a, wie wir sahen, durch spontane Lippenpressung zu P (mama in papa), so verhärtet sich das H' in AH' durch spontane Gaumenpressung zu g, ch, k. Während also die Labialen als erste Reihe der Konsonanten auftreten, so dürften die Gutturalen als zweite zu bezeichnen sein; die dritte bilden dann die Lingualen und Dentalen, welche insofern organisch nicht verschieden sind, als zu ihrer Bildung beiderseits Zunge und Zähne, wenn auch in differenter Weise, betheiligt sind. Diese Stufenfolge der Konsonantenbildung wird auch durch die Stufenfolge in der elementaren Spracherzeugung, wenigstens innerhalb der Sphäre der indogermanischen Sprachfamilie, bestätigt; eine Entwicklung, die in der Stufenfolge der Entwicklung der elementaren Vorstellungen, wie wir sehen werden, in durchaus analoger Weise sich wiederspiegelt.

Vergleicht man nämlich die differente phonetische Natur der beiden Urwurzeln M A und A H' hinsichtlich des in ihnen liegenden Empfindungsausdrucks — am deutlichsten erkennt man ihre Verschiedenheit, wenn man die Aufmerksamkeit während des Aussprechens derselben auf die specifische Thätigkeit der betreffenden Organe richtet — so fühlt man deutlich, daß in dem ersteren Laut ein gewisser Drang von Innen nach Außen, aber in Form blinden Verlangens nach Befriedigung, sich ausdrückt, während in dem zweiten sich umgekehrt ein Zurückziehen in's Innere, d. h. eine gewisse Gefühlsreflexion des Subjekts auf sich selbst, offenbart, wie sie sich unter Anderem in der Interjection „ach!" als Ausdruck des Staunens, der Bewunderung, aber auch der Schmerzempfindung kund giebt. Es liegt diese entgegengesetzte Richtung, phonetisch betrachtet, darin, daß beim Ma die Bewegung mit einer Art von Brummen, d. h. mit dem M, beginnt und dann erst im A ausklingt, während beim Ah' die Bewegung umgekehrt mit dem (wie wir sahen, bereits durch Abstraction entstandenen) Vokal A beginnt

und mit dem gutturalen Hauch h', also hinten im Gaumen, endet. So ist offenbar im Ah' nicht, wie im Ma, eine Versenkung des Subjekts in ein draußen befindliches Objekt (die Mutter), mit dem es sich im Bedürfnißgefühl zusammenzuschließen sucht, sondern vielmehr eine Reaction des Subjekts dagegen, d. h. ein Zurückziehen in sich selbst als Subjekts enthalten; mit andern Worten: Ah' bietet sich als die geeignetste Wurzel für Bezeichnung des „Ich" als gegen die unmittelbare Einheit mit dem Objekt reagirenden Subjekts dar. — Man mag diese aus begrifflichen, wie aus phonetischen Gründen sich mit gleicher Nothwendigkeit ergebende Darstellung des Prozesses als realer Genesis des Sprachgefühls — etwa ihrer Ungewohntheit wegen — vorläufig als eine Hypothese ansehen. Ließe sich aber nun aus der Sprache selbst nachweisen, daß diese Hypothese, deren Bedeutung lediglich auf dem Parallelismus zwischen der begrifflichen und phonetischen Genesis beruht, in ihr (der Sprache) ein auffallendes konkretes Substrat in bestimmten und ihrer Bedeutung nach unzweifelhaften Wurzel- und Wörterbildungen findet, d. h. daß die Ur-Wurzeln M A und A H' in der That die Quellen von Wortbildungen sind, deren Sinn auf andere Weise gar nicht erklärbar ist, so dürfte jene Hypothese der Wahrheit wohl ziemlich nahe kommen. Und dies ist in der That der Fall. An dieser Stelle können selbstverständlich nur einige wenige Andeutungen darüber gegeben werden, da der ausführliche Nachweis davon in ein System der Sprachphilosophie gehört.*)

Wenn wir das Resultat der obigen Erläuterung kurz zusammenfassen in den Satz, daß M A und A H' — die erstere schon vor, die zweite erst nach Beginn des onomatopoetischen Sprachbildungsstadiums entstanden — die beiden Urwurzeln darstellen, worauf sich der ganze Spracherzeugungsprozeß als reale Genesis der Entwicklung des subjektiven Geistes zurückführen läßt, und daß ihr Unterschied darin beruht, daß in der ersteren die reine Ge-

*) Schon vor mehr als 40 Jahren habe ich — als Thema meiner Doctor-Dissertationsschrift — diesen Gegenstand behandelt unter dem Titel „De origine et formatione pronominum personalium et priorum numerorum, aliarumque, quae huc pertinent, notionum pervestigatio rationalis et phonetica — Berlin 1846; worauf verwiesen werden kann.

fühlseinheit des Subjekts mit dem Objekt, in der zweiten die erste Reaction des Subjekts gegen diese Einheit, als Anfang des Ich-seins überhaupt, zum Ausdruck gelangt, so wäre also zu fragen, ob und welche ursprünglichen Wurzelbildungen die Sprache für diese Verhältnisse etwa verwendet hat. Hier bietet sich nun sogleich die auffallende Thatsache dar — auffallend freilich nur für Den, der in der Sprache überhaupt nur ein zufällig entstandenes Konglomerat differenter Lautformen, ohne innere genetische Nothwendigkeit, sieht —, daß der älteste, in der Formenbildung reichste und in der Konservation der phonetischen Grundsubstanzen ursprünglichste Zweig der großen indogermanischen Sprachfamilie, das Sanskrit, und mit ihm alle übrigen Zweige, die Wurzel AH' in voller Reinheit ausschließlich für die Bildung des Nominativ des ersten persönlichen Pronomens im Singular verwendet, nämlich in der Form *aham*, welches wörtlich übersetzt soviel bedeutet als „das Ich" (=Machende), da die Endsilbe *am*, die sich noch in der hellenischen Form ἐγών (22) wiederfindet, welche im Lat. ego schon abgeschwächt und im Deutschen ich ganz verloren gegangen ist, nur neutrale Endung (= *ον*, um u. s. f.) ist. *Aham* bedeutet schlechthin „das Ich" in seiner abstrakten Differenz gegen die objektive Welt. Der Umstand, daß nur im ersten Pronomen diese Wurzelverschiedenheit zwischen dem Nominativ und den Casus obliqui — nämlich für den Nominativ eben AH', für die Cas. obl. MA — herrscht, während im zweiten Pronomen (tu, sanscr. *twa*), sowie im sog. Reflexivum und den verschiedenen Formen der dritten Person (is, ille, ipse, iste u. s. f.) für den Nominativ und die Casus obliqui dieselben Wurzeln zur Anwendung kommen, hätte — wenn nicht den Grammatikern, die über solche Differenzen in begrifflicher Beziehung überhaupt sich nicht viel Kopfzerbrechen machen, so doch — den Philosophen zu denken geben sollen. Der Grund jener Verschiedenheit liegt nämlich offenbar darin, daß das „Ich" zu sich selbst als Objekt eine durchaus andere Stellung einnimmt, als beispielsweise das „Du" zu sich selbst; denn das Ich ist es ja selber, welches sich als Subjekt mit „Ich", und als Objekt mit „Mich" bezeichnet, während das „Du", das „Er" u. s. f. nicht von diesen selbst, sondern ebenfalls von dem Ich, als Du, Er

u. s. f. bezeichnet werden. „Du, Deiner, Dir, Dich" sind daher, gleichviel ob in der Form des Nominativs oder eines Casus obliquus, für das Ich nur objektiv vorhanden, wenn auch das „Du" in Hinsicht seines Prädikats, d. h. syntaktisch, eine subjektive Stellung für sich einnimmt; in „Ich, Meiner, Mir, Mich" hat dagegen nur das „Ich", d. h. der Nominativ, neben der syntaktischen auch noch vom Standpunkt des Sprechenden selbst eine rein subjektive Bedeutung, während in den andern obliquen Formen es sich für sich selbst objektivirt vorstellt. (23)

Wie wesentlich dieser Unterschied in sprachgenetischer Beziehung ist, und welch' bedeutender Fortschritt des bewußtwerdenden Geistes in dem Aussprechen des Ich (*aham*) sich offenbart, geht unter Anderem aus der bekannten Thatsache hervor, daß das Kind lange Zeit, nachdem es bereits andere Gegenstände zu bezeichnen begonnen, also bereits in die Stufe der onomatopoetischen Sprachbildung eingetreten ist, sich selbst noch nicht sogleich mit „Ich", sondern mit seinem Namen, der ihm überliefert ist, bezeichnet; aus dem ganz natürlichen Grunde, weil es, sobald es überhaupt zu sprechen beginnt, zwar die Unterscheidung seiner selbst als Subjekts bereits als Vorstellung besitzt, d. h. als abstrakte Differenz empfindet, aber sich dieser Subjektivität noch nicht im konkreten Sinne bewußt ist. Wenn das Ich sich daher als syntaktisches Subjekt bezeichnet, z. B. wenn das Kind von sich sagt: „Karl hat Hunger" u. s. f., so existirt es gleichwohl für sein reflektirendes Bewußtsein noch nicht als Subjekt der Empfindung, sondern gleichsam noch als dritte Person, d. h. objektiv. Man sollte nun zwar denken, daß, da doch die Kinder Andere sich selber mit „Ich" bezeichnen hören, es für sie nahe läge, hievon für sich selbst ebenfalls Gebrauch zu machen; aber das „Ich", womit die Andern sich bezeichnen, ist ja für seine Vorstellung eben kein Ich, d. h. eins mit ihm, sondern ein Anderes, ein Du, Er u. s. f. und deshalb kann es, solange diese Reflexion, daß jedes sprechende Subjekt, also auch es selber, als solches ein „Ich" ist, nicht in ihm erwacht ist, diese Bezeichnung für sich noch nicht in Anwendung bringen.

Ganz anders ist seine Stellung zu sich selbst als Objekt, d. h. wenn es sich nicht nur im Sinne der Empfindungseinheit, sondern

— um den Ausdruck zu brauchen — als grammatikalisches Objekt in der Vorstellung hat. Hier bietet sich die Urwurzel MA, welche, wie wir sahen, überhaupt Ausdruck dieser Empfindungseinheit ist, unmittelbar als Sprachbildungsstoff dar. Diese Urwurzel erscheint daher naturgemäß nicht nur in den Casus obliqui der ersten Person (me, mihi, *μέ, μοί*, mir, mich u. s. f.), sondern auch in den sog. Possessivpronomen derselben (meus, *ἐμος*, mein). Da in allen diesen Vorstellungsformen das Ich eine rein objektive Stellung einnimmt, so waltet mithin zwischen dem „Ich" und dem „Mich" — und zwar, aus dem angegebenen Grunde, ausschließlich in diesem Pronomen der ersten Person — derselbe einfache Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, d. h. von Reflexion auf sich und von Gefühlseinheit mit dem Objekt, ob, wie er sich in der specifischen phonetischen Natur der beiden Urwurzeln AH und MA offenbarte.

Aber noch mehr Bestätigung findet diese Erklärung durch die Thatsache, daß diese beiden Urwurzeln, welche bisher nur als phonetische Substanz für den Vorstellungsausdruck des Ich in seiner differenten Stellung zu sich selbst betrachtet wurden, zugleich als Stoffe für Bezeichnung der entsprechenden differenten Thätigkeitsformen des Ich, d. h. als Verbalwurzeln, mit ganz analoger Bedeutung durch die Sprache verwerthet werden. Fragen wir nämlich, welche Thätigkeitsformen jenem Gegensatz in der Vorstellung des Ich entsprechen, so liegt auf der Hand, daß nur in der Wurzel Ah' das Ich als bewußtwerdendes, d. h. als sprechendes Subjekt enthalten sein kann, während die Wurzel Ma, als lediglich die Einheit mit dem Objekt bezeichnend, noch nicht diese Stufe des Erkennens seiner selbst als Subjekts, sondern eine niedere, noch mit der Gefühlseinheit behaftete Stufe des bewußtwerdenden Geistes auszudrücken vermag. Diese niedere Stufe aber ist im Gegensatz zum bewußten Erkennen keine andere als die des „Meinens". —

Betrachten wir zunächst von diesem Gesichtspunkt aus die Urwurzel AH'. Wir haben sie oben als Substanz vom skr. *aham* (ich) gefunden und dies als „das Ichmachende" erklärt; genau genommen bedeutet dies aber nichts anders als „das sprechende (Subjekt)", denn das Erkennen seiner selbst als Subjekts ist, sofern der

Prozeß des Bewußtwerdens mit dem Spracherzeugungsprozeß, wie gezeigt, zusammenfällt, oder richtiger mit diesem als seiner realen Genesis identisch ist, nichts anderes als das Aussprechen seiner selbst als Subjekts: Ah' kann also, sofern es überhaupt als Verbalwurzel zur Verwendung kommt, nichts anderes bedeuten als „Sprechen" oder, sofern in diesem ein Gegensatz zur bloßen Gefühlseinheit des bewußtwerdenden Geistes, d. h. zum „Meinen", liegt, „Denken". Nun bedeutet aber im Sanskrit, und im Anschluß daran auch in den andern Zweigen des indogermanischen Sprachstammes, (24) die Wurzel *ah'* eben sprechen, so daß thatsächlich die neutrale Form *ah'am* (ich) wörtlich „das Sprechende" bezeichnet. Wahrscheinlich ist auch das latein. ajo, sowie in dem negativen n-ego der letztere Theil, darauf zurückzuführen, so daß nego genau „nein sagen" bedeuten würde, wobei es von Interesse ist zu bemerken, daß hier die Form ego, die zugleich Nominativ des ersten persönlichen Pronomens ist, sich ganz rein erhalten hat, während ajo, da es durch keinen Anfangskonsonanten wie nego geschützt ist, bereits eine Abschwächung erfahren hat. Diesen Zweck scheint auch das s des deutschen Wortes s—agen zu haben, so daß wir auch hier die Urwurzel deutlich erkennen können.*) — Auf diese Andeutungen muß ich mich hier als für unsern Zweck genügend beschränken, obschon die weiten Verzweigungen, in denen die Urwurzel Ah' verfolgt werden kann, noch zahlreiche weitere Belege für unsere obige Erläuterung gewähren könnten. —

Werfen wir nun einen Blick auf ihre, jedenfalls ältere, Schwesterwurzel M A, deren Grundbedeutung in ihrer Verwerthung zur Bezeichnung der entsprechenden Thätigkeitsform des bewußtwerdenden Geistes oben als „Meinen" bezeichnet wurde. Denn das Meinen ist — im Gegensatz zum „Sprechen" als der Form des Denkens oder bewußten Erkennens — die noch durch keine Reaction gegen die unmittelbare Gefühlseinheit getrübte subjektive Gewißheit, d. h. die

*) Hiefür spricht auch das Gothische aika in afaika (absagen). Bopp führt sogar sprechen (sprach) auf die Urwurzel Ah' zurück, indem er es aus dem skr. *prah'* (reden, zusammengesetzt aus ah' mit der Vorsilbe pra) ableitet, so daß s—prach als Kompositum eine ähnliche Verstärkung wie das Simplex s—agen durch Zufügung des Zischlauts erhalten hätte.

unmittelbare Einheit des Subjekts mit dem Objekt in Form subjektiver Thätigkeit. Aber diese Urform M A, die wir noch rein in dem Accusativ des ersten Pronomens finden, mußte, sobald sie zur Bezeichnung der entsprechenden Thätigkeitsform verwandt wurde, nothwendig eine phonetische Verstärkung fordern, deren einfachste Form in Man sich darstellt. Daß diese beiden Formen Ma und Man thatsächlich dieselbe phonetische Substanz enthalten, dafür spricht z. B. ihre gleichwerthige Verwendung zur Bildung der possessiven Formen des ersten persönlichen Pronomens; denn wir finden neben meus und ἐμός im Deutschen das „mein", woraus dann später die Genitive des Pronomens ἐμοῦ, mei und meiner hervorgegangen sind. *Man* heißt nun thatsächlich im Skr. „meinen", welches letztere deutsche Wort gleichfalls ebenso wie die reduplicirte Mittelsilbe in me-min-i, re-min-iscor, gr. μέ-μον-α (sich erinnern, d. h. innerlich machen) daraus entstanden ist. (25.)

§ 31. Nachdem im Obigen — soweit es hier zulässig war — die ursprüngliche Bedeutung dieser beiden Urwurzeln Ma und Ah' in ihrer Gegensätzlichkeit als phonetische Substanzen 1) zur Bildung der „Ich-Vorstellung", einerseits in ihrer rein objektiven, andrerseits in ihrer rein subjektiven Beziehung, d. h. als Gefühlseinheit des Ichs mit, und als Differenz desselben zur objektiven Welt, 2) zur Bildung der analogen Thätigkeitsformen, nämlich des „Meinens" und des Denkens oder Erkennens als „Sprechens" nachzuweisen versucht ist, müssen wir nun einen Schritt weiter gehen, um die andre Seite des Gegensatzes in's Auge zu fassen, d. h. nachforschen, welche phonetischen Substanzen die Sprache für die Bezeichnung der von der Subjektivität des Ich differenten Objektivität selbst anwendet.

Zunächst dürfte wohl ohne Weiteres einleuchtend sein, daß falls die Sprache überhaupt diesen Fortschritt in ihrem Selbsterzeugungsprozeß an eine der beiden Urwurzeln anknüpft, diese nicht Ma oder Man, in welchem ja die Differenz überhaupt noch nicht ausgedrückt ist, sondern nur Ah' sein kann. Ferner, was die Form der Objektivität, welche durch die neue, etwa aus Ah' hervorzubildende phonetische Substanz bezeichnet werden soll, betrifft, so ist ebenfalls einleuchtend, daß diese nur eine ganz allgemeine, noch

durch keinerlei konkreten Inhalt oder besondere Beziehung bestimmte sein kann. Diese ganz allgemeine Form der Objektivität, als abstrakten Gegensatzes gegen die reine Subjektivität des Ichs als denkenden (d. h. als sprechenden), ist aber nichts anderes als das „Es" schlechthin; oder: das Ich bezeichnet Alles, was nicht es selbst ist, und als Gegensatz hiezu überhaupt mit „Es"; nur daß hier ebenfalls (wie bei Ah' als „Ich" und „Sprechen" und bei Man als „Mich" und „Meinen") sowohl die Substantialität wie die Thätigkeit des „Es", d. h. als Nomen und als Verbum, zum Ausdruck gelangen muß: also in vorliegendem Falle als „Es" und „Sein". Nun liefert aber die Sprache auch für die Nothwendigkeit dieses Fortschritts im Spracherzeugungsprozeß einen deutlichen Beweis dadurch, daß sie thatsächlich für das Pronomen der dritten Person, d. h. für das „Es", dieselbe Wurzel verwendet wie für das Hilfszeitwort „sein", nämlich skr. *As*, welches sowohl is wie esse bedeutet. Ehe ich auf die etwaige Entstehung dieses As aus Ah' eingehe, zunächst einige Belege aus den verschiedenen Zweigen des indogermanischen Sprachstamms. Daß As die Grundsubstanz des dritten Pronomens ist, bedarf keines speciellen Nachweises; nur ist zu bemerken, daß im Griechischen bereits (in *τό*) nicht nur eine Umkehrung, sondern auch eine Verhärtung des Zischlauts in den Zungenlaut stattgefunden hat, die sich übrigens auch im skr. *ta, tat*, sowie in dem deutschen Artikel der, das, und in id, wenn auch hier noch nicht als Umkehrung, sondern nur als Verhärtung am Ende, wiederfindet. Aber alle verschiedenen Formen des dritten persönlichen Pronomens im Lateinischen, wie ille (aus is-le), iste, ipse (aus is-que) u. s. f. zeigen dies ursprüngliche is (geschwächt aus as) noch ziemlich rein. Was die Verbalform betrifft, so lassen die verschiedenen Formen des Präsenz des Hülfszeitwortes esse ebenfalls die Grundwurzel as erkennen, wenn auch mehr oder weniger schon vokalisch geschwächt: skr. *asmi* (aus *as-mi*, worin das Suffix *mi*, wie in den griechischen Verben auf *μι* bekanntlich die erste Person bezeichnet) litauisch esmi, griech. *εἰμί*, älter *ἐμμί* (aus *ἐσ-μι*), goth. im (aus ism statt ismi, wo sich also schon der Beginn einer Schwächung zeigt, nämlich in dem Verlust des Suffix i, wie im latein. sum

(ſtatt su-mi = us-mi = as-mi,*), da im Lat. us, wie die Masculinendung us, griech. *ος*, zeigt, aus ſkr. *as* entſtanden iſt); ferner die zweite und dritte Perſon sanscr. *asi* und *asti* (griech, *ἦ* [aus *ἐσσι*], *ἐστι*, lat. es, est, ebenfalls mit Verluſt des Suffix i). **) In dem deutſchen Infinitiv ſein, wie in dem Konjunktiv ſei iſt nur ſe, aus Umkehrung von es (es-se) als Wurzelſubſtanz zu betrachten, während die Endung, wie in dem Poſſeſſiv der dritten Perſon ſein, hinzugefügt iſt. Dieſe Umkehrung findet übrigens auch ſchon im Sanſkrit ſtatt, z. B. in dem ſchon oben erwähnten *ta* (das) ſtatt at (id) mit Verhärtung des s in a, ähnlich in *τό*. Weiter verſtärkt findet ſich das ſkr. *ta* zu *tat*, was noch im Niederdeutſchen dat, Goth. thata, Litauiſch tai wiederklingt. —

Aus allen dieſen Thatſachen der Wurzelbildung und Modifikation der phonetiſchen Grundſubſtanz, die noch bedeutend vermehrt werden könnten (ſ. die oben citirte Diſſertationsſchrift des Vrf's), geht nun unzweifelhaft hervor, daß die Grundwurzel AS ſowohl dem dritten perſönlichen Pronomen, d. h. dem „Es", als reiner Objektivität, als auch der entſprechenden Thätigkeits- (oder richtiger: Exiſtenz-) form, d. h. dem „Sein", als Bildungsſubſtanz gedient hat. Es iſt nur die Frage, woher dieſes As als phonetiſches Produkt des Spracherzeugungsprozeſſes ſtammt und, falls es mit der Urwurzel Ah' zuſammenhängt, wie dieſer Zuſammenhang zu erklären iſt. Eine ſolche Erklärung kann nur durch eine Vergleichung der differenten phonetiſchen Natur der beiden Formen hinſichtlich des in ihnen liegenden Empfindungsausdrucks — wie oben bei der Gegenüberſtellung von Ma und Ah' — gewonnen

*) Eine ähnliche Modification zeigt unſer deutſches uns, das offenbar aus nus (lat. nos) entſtanden iſt. Daß in dem n lediglich eine Erweichung des m zu erkennen, d. h. daß der Plural der erſten Perſon nicht aus dem Nominativ ſing., ſondern aus der Wurzel ma entſtanden iſt, beweiſt das griechiſche *ἡμεῖς*.

**) Im Deutſchen ſtammt nur die dritte Perſon iſt aus dieſer Wurzel, während die erſte und zweite (bin, biſt) von einer anderen, fu, d. h. „erzeugt werden", die ſich in *φύω*, *φύσις*, fui, futurum u. ſ. f. wiederfindet, verſtärkt zu bu oder bi, daher bin eigentlich = fui (aus fumi) biſt = fuisti; für das lat. perfectum fuit hat dagegen das deutſche Präſens wieder iſt, d. h. es iſt in der dritten Prrſon zur Wurzel as zurückgekehrt.

werden, und auch hier erkennt man die Bedeutung dieser Differenz am besten, wenn man seine Aufmerksamkeit während des Aussprechens der beiden Lautformen auf die specifische Thätigkeit der dabei mitwirkenden Organe richtet. Dann erkennt man nämlich deutlich, daß, wie Ma und Ah' einen Gegensatz bildet, indem jenes einen Drang der unbewußten Empfindung nach Außen, dieses ein Zurückziehen derselben, d. h. eine Reflexion in's Innere offenbart, so zwischen Ah' und As abermals eine neue Reaction gegen die letztere Bewegung stattfindet. So findet eine Umkehrung der Richtung derselben statt, aber diese Umkehrung führt nun nicht wieder in die dumpfe unbewußte Gefühlseinheit des Ma zurück — denn dies wäre ein Rückschritt statt eines Fortschritts —, sondern, da wir uns bei dem Ah' bereits in dem Stadium des auf sich selbst reflektirenden Geistes befinden, so muß vielmehr die schon in Ah' sich kundgebende Differenz des Subjekts gegen das Objekt in noch verschärfterer Weise sichtbar werden. Der Fortschritt vom Ma zum Ah' bestand in einer Umwandlung des dumpfen Lippenlauts zum innerlichen Gaumlaut; die Umwandlung des Ah' zu As darf deshalb nicht wieder eine Rückkehr vom innerlichen Gaumenlaut zum dumpfen Lippenlaut enthalten, sondern einen Fortschritt zu dem zwar auch äußerlichen, aber zugleich klaren und scharfen Zischlaut s. Symbolisch drückt sich hierin dies aus, daß das Ich, welches in dem Ah' (*aham* als „das Sprechende") als Subjekt gegen die Gefühlseinheit reagirte, nunmehr aus dieser abstrakten Subjektivität heraus die Differenz gegen das Objekt selbst objektivirt, indem es, sich in seinem Innern umwendend, das Objekt als „Es", d. h. als seiend (ens, Ding) erkanntes Objekt bezeichnet.

Diese drei Formen des Spracherzeugungsprozesses also: 1) Ma, als unmittelbare Einheit des Subjekts mit dem Objekt, 2) Ah', als Differenz des Subjekts gegen das Objekt, und endlich 3) As, als Differenz des Objekts gegen das Subjekt, d. h. als Erkenntniß des Objekts als eines solchen, bilden so eine zusammenhängende Stufenfolge von Wurzelbildungen, der ebensowohl in phonetischer wie in begrifflicher Hinsicht eine Nothwendigkeit innewohnt.

§ 32. Aber in allen diesen drei Stufen verharrt das Ich immerhin noch in seiner abstrakten Subjektivitätsstellung, sei es, daß es sich

(auf der ersten Stufe) mit dem Objekt eins fühlt, sei es, daß es (auf der zweiten und dritten Stufe) zur Differenz gegen dasselbe fortschreitet: als Subjekt ist es eben noch völlige Einheit mit sich, d. h. es ist noch nicht dazu gelangt, sich mit sich selbst in Differenz zu setzen. Der nächste Schritt, den es in dem Sprach- d. h. Bewußtseinserzeugungsprozeß macht, muß also darin bestehen, daß es in diese Differenz mit sich, dem Ich als einzelnem Fürsichsein, eintritt, indem es das Ichsein als allgemeine Form der Subjektivität sich zum Bewußtsein bringt. Diese Vorstellung des Ichseins hat nun nicht sein Ichsein, sondern das Ichsein überhaupt zum Inhalt, welches freilich auch sein Ichsein einschließt. Ein solches allgemeines Ichsein aber ist zunächst — im Unterschiede vom einzelnen Ichsein des sprechenden Subjekts — ein zweites Ichsein, das heißt ein Du. In dem „Du" ist der Widerspruch enthalten, daß es zugleich ein Ich und doch nicht das Ich ist. Indem das sprechende Subjekt „Du" sagt, meint es einerseits kein bloßes Es, d. h. allgemeines Objekt, sondern vielmehr ein Subjekt, das ihm als Subjekt also identisch, zugleich aber andrerseits von ihm verschieden ist; mit andern Worten: es setzt es als ein ihm ebenbürtig koordinirtes zweites Subjekt.

Man erkennt leicht, daß diese Stufe einen durchaus neuen und beträchtlichen Fortschritt in dem Prozeß des Bewußtwerdens, also auch — was damit identisch ist — in dem Spracherzeugungsprozeß selbst repräsentirt; denn dieser Fortschritt ist nicht blos ein solcher gegen die dritte Stufe, so daß er etwa als vierte mit den ersten drei eine kontinuirliche Entwicklungsreihe bildete, sondern er faßt alle drei vorhergehenden zu einer Gesammtstufe, deren Wesen sich als Subjektseinheit des Ich charakterisirt, zusammen, um damit einen konkreten Gegensatz als Subjektsdifferenz zu bilden. Dieser Gegensatz des „Ich" zum „Du" als Subjektseinheit und Subjektszweiheit mußte naturgemäß das Sprachgefühl dazu führen, die zur Bezeichnung der analogen Beziehungen des Ich gewonnenen Wurzelsubstanzen auch für die Vorstellungen der Einheit und Differenz überhaupt zu verwendenden, d. h. die Wurzelsubstanzen der ersten drei Stufen (Ma, Ah' und As) in gleicher Weise, wenn auch in modificirter Beziehung, zur Bezeichnung des Einheits-

begriffs, die Wurzelsubstanz der vierten Stufe dagegen, nämlich Sanscr. *tu*, erweitert zu *twa*, zur Bezeichnung des Differenz- als Zweiheits-Begriffs zu verwerthen. Sollte diese aus der rein begrifflichen Natur des Prozesses geschöpfte Folgerung nun durch die Sprache selbst in unzweifelhafter Weise bestätigt werden, so dürfte die hier nur als begriffliche Hypothese aufgestellte Erklärung des Fortgangs auch in Hinsicht der konkreten Genesis des bewußtwerdenden Geistes eine an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit gewinnen. Hier können allerdings aus dem grade in dieser Beziehung überreich quellenden Stoff der etymologischen Forschungen nur einige wenige, aber desto schlagendere Beläge angeführt werden.*)

1 a. Was zunächst den Einheitsbegriff betrifft, so findet sich die Urwurzel Ma oder Man u. A. in dem griechischen *μόνος*, wofür (z. B. auf Würfeln zur Bezeichnung der Eins, also statt des späteren *εἷς*) unter Abwerfung des m auch *ὄνος*, womit das latein. unus stimmt, vorkommt, sowie in der feminialen Form *μῖα*, ferner in *μόνας* (Einheit) u. s. f. Die Vorstellung von „Eins", welches deutsche Wort, in Analogie mit dem latein. unus, ebenfalls durch Abwerfung des m aus Meins entstanden zu sein scheint, nimmt dann im Prozeß der begrifflichen Fortbildung, als Gegensatz zur Vorstellung des Vielen, die Nebenbedeutung des Geringen, Wenigen an, daher Sanscr. *ûnus*, dessen langes ū offenbar auf einen Verlust, nämlich wiederum des m, deutet, und welches sich in dem deutschen „wenig", das im Grunde also gleich „einig" ist, zum Konsonanten w erweitert zeigt, während das gleichbedeutende latein. minus (denn scr. ûnus heißt wenig) das ursprüngliche m bewahrt hat; ebenso das griechische *μεῖ* (*ος*), das sich noch im Komparativ *μείων* erhalten hat, welches unmittelbar an *μῖα* erinnert, *μανῶς* (selten, spärlich) u. a. m. (26).

b. Die Urwurzel Ah' findet sich ebenfalls vielfach zur Bildung des Einheitsbegriffs, sowie, im Anschlusse daran, der

*) Ausführlicheres findet man darüber in meiner bereits citirten Schrift De origine et formatione pronominum personalium et priorum numerorum aliarumque, quae huc pertinent, notionum pervestigatio rationalis et phonetica. Berolini MDCCCXLVI.

Vorstellung einer geringen Anzahl, ja, als Steigerung des letzteren Begriffs, der Negation verwandt; zunächst in der sanskritischen Benennung der Eins *êka*, welche dem verloren gegangenen griech. ἕκας, der Einzelne, zu Grunde liegt, wovon noch der Komparativ ἑκάτερος, d. h. jeder von zwei Einzelnen, und der Superlativ ἕκαστος, jeder (Einzelne) von vielen (Einzelnen), erhalten sind. Daß eine solche Grundform ἕκας existirt hat, geht nicht blos aus diesen Komparationsformen, sondern auch aus den Ausdrücken wie *τά καθ' ἕκαστα*, das Einzelne, hervor. Was die Negation betrifft, so zeigt sich die Verwendung der Urwurzel Ah', und zwar in Verbindung mit dem (aus m entstandenen) n in n—ih—il, n—ich—t, worin das Ich ganz in ähnlicher Weise wieder erscheint, wie scr. *êka* (eins) in ego und dieses in n—ego. Nicht als ob nego und nicht aus dem persönlichen Pronomen in Verbindung mit der Negation entstanden wären — solche rohe Vorstellung muß überhaupt abgelehnt werden —, sondern es deuten diese Aehnlichkeiten nur auf die ursprüngliche Identität der Urwurzel ah' hin, welche in ihrer Zweigbildung trotz dazwischen liegender Modifikationen und scheinbarer Bedeutungsverschiedenheit immer wieder als eigentliche Grundsubstanz nach verschiedenen Richtungen hin zum Vorschein kommt. (27.)

c. Die verhältnißmäßig geringste Ausbeute für die Bildung der Einheitsvorstellung gewährt die dritte Wurzelsubstanz As, was sich daraus erklärt, daß in der Bildung derselben das Subjekt sich bereits in bestimmter Weise zum Objekt (Es) in einen Gegensatz gestellt hat, also in bewußte Differenz zu ihm getreten ist, während in MA die unmittelbare Einheit desselben mit dem Objekt, in Ah' die Reflexion auf sich selbst als Subjekt zum Ausdruck gelangt. Nichtsdestoweniger finden sich doch Beläge dafür, daß As, d. h. das „Es" oder „Sein", schlechthin zur Bezeichnung gewisser Einheitsvorstellungen von objektiver Bedeutung verwandt worden ist, und zwar in der Form sa, *á* oder se, si, die sich ja auch in dem dritten persönlichen Pronomen mit possessiver oder reflexiver Bedeutung wiederfinden. Dahin gehören u. A. das latein. se—mel, si—mul, si—mplex, se—mper, si—milis, in denen das stets wiederkehrende m (so daß eigentlich sem—el, sim—ul u. s. f.

zu trennen wäre) auf ein im Scr. ebenfalls schon verstärktes *sam*, das sich noch in unserem zu—sam—men, wie im griech. ἅμα wiederfindet, zurückzuführen ist. Ob dieses m auf die erste Wurzelsubstanz ma, die also zur Verstärkung des As verwandt worden wäre, zurückzuführen sei, mag dahingestellt bleiben; daß es aber thatsächlich nur den Werth einer Lautverstärkung hat, geht deutlich aus mehreren griechischen Einheitswörtern, wie ἁ—παξ (statt simplex), ἅ—πας (wörtlich also „ein jeder"), ἁ—πλοῦς hervor, wo diese Verstärkung fehlt. Ob es in ὁμοῖος (similis) wieder auftaucht, muß unentschieden bleiben. Im germanischen Zweige findet sich ebenfalls die Verstärkung, wie in dem schon erwähnten zu—sam—men, sowie in sämtlich (goth. sam—ath), sammeln, in dem Ausdruck „sammt und sonders", d. h im Allgemeinen wie im Besonderen u. a. m. Es bedarf wohl keines speciellen Nachweises, daß in allen diesen Wörtern, mögen sie nun die Einheit in der Zeit (wie semel und simul) oder im Raum (wie „zusammen", ὅλος, solus) ausdrücken*), oder ein abstraktes Zusammenfassen einer Menge zur Einheit (wie ἅπας) oder endlich eine Vergleichung auf Grund eines einheitlichen Kriteriums (wie similis) bezeichnen, das Wesentliche ihrer verschiedenen Beziehungen eben auf der ihnen gemeinsamen Vorstellung der Einheit beruht. — Gehen wir nunmehr zur Betrachtung der vierten Wurzelsubstanz über, in welcher das zur Differenz mit sich selbst fortgeschrittene Ichsein des Subjekts zum Ausdruck gelangt, d. h. zum „Du" als zweitem Ich.

2. Es wurde oben bereits auf den Widerspruch hingewiesen, der im Begriff des „Du" liegt, nämlich, daß es einerseits als ein Ich in der Vorstellung des sprechenden (nämlich des Du-aussprechenden) Subjekts vorhanden, andrerseits jedoch nicht als das Ich darin enthalten ist. Dieser Widerspruch im sprechenden Subjekt, als abstrakter Zwiespalt der Subjektivität in sich, zur Vorstellung erhoben, führt unmittelbar zum Begriff der Zweiheit,

*) Die unzweifelhafte Identität von ὅλος und solus, die fast das Gegentheil von einander zu bedeuten scheinen, ist nur aus diesem ihnen beiden zu Grunde liegenden Einheitsbegriffs zu erklären: „vereinigt" (also ganz) und „einsam".

als der Entzweiung; und so kann es denn nicht auffallen, wenn in allen Zweigen der indogermanischen Sprachfamilie dieselbe Wurzelsubstanz sowohl zur Bezeichnung des zweiten persönlichen Pronomens als auch des Zweiheitsbegriffs und des abstrakten Differenzbegriffs überhaupt verwerthet wird.

Betrachten wir diese Wurzel, deren ursprünglichste, weil einfachste etymologische Form TU entweder rein oder modificirt zu twa, du, dwa, di ist, wie wir es mit den Wurzelsubstanzen der ersten drei Stufen gethan, vom Gesichtspunkt ihrer wahrscheinlichen phonetischen Entstehungsweise. Wenn das bei dem Fortschritt von der ersten Urwurzel MA bis zu der Urwurzel AS beobachtete phonetische Entwicklungsgesetz eine innere Wahrheit enthält, so könnte durch bloße Anwendung dieses Gesetzes und ohne irgend welche Berücksichtigung der wirklich zur Verwendung kommenden Substanz (tu) thatsächlich kein anderes Resultat erzielt werden, als eben die Bildung dieses Tu; und zwar in so entschiedener Weise, daß jede andere Wurzel für diese Vorstellungsreihe der Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten darbieten würde. Da die letzte Wurzelsubstanz, welche wir gefunden haben, AS war, welches theils durch Umkehrung, theils durch Verstärkung, bezw. Schwächung sich zu Sa, Ta, Tat, Id, Ed, Us u. s. f. umgebildet zeigte, so kann der Fortschritt zu einer höheren Stufe — die ohnehin in vorliegendem Falle nicht nur zu der letzten (AS), sondern zu allen dreien in begrifflichen Gegensatz tritt, sofern die in dieser noch immer vorhandene Vorstellung der Einheit des Subjekts mit sich selbst in die Differenz zu sich selbst umschlägt — nur in der Form einer potenzirten Verstärkung sich realisiren; d. h. es ist nothwendig, daß nicht nur das S (in As) sich zu T verhärtet — was ja schon beim Uebergang von der zweiten zur dritten Stufe selbst vorkam —, sondern daß auch das Sprachgefühl den allen Dreien bisher gemeinsamen, die indifferente Einheit repräsentirenden Vokal A (in Man, Ah', As), welcher eben als indifferenter die Differenz ausschließt, nunmehr verläßt und zur Bildung eines andern Vokals übergeht. Außer A giebt es nun nur noch zwei einfache Vokale, I und U, zwischen denen das Sprachgefühl wählen konnte. Was I betrifft, so fühlt man sogleich,

daß dieses als wesentlich innerlicher Vokal durchaus noch der einheitlichen Subjektivität angehört, weshalb er denn auch in den Modifikationen der Urwurzeln Ah' und As erscheint, (z. B. in ich, is oder auch als Zwischenglied zwischen a und i, d. h. als e, wie in ego, es u. s. f.). Es bleibt also nur U; und in der That zeigt die phonetische Substanz dieses Vokals, wie sie sich in dem energischen Vorstoßen der Lippen ausdrückt, eine entschiedene Richtung nach Außen, d. h. eine Reaction der subjektiven Empfindung,*) kurz der konkreten Differenz. Dieses U nun, in Verbindung mit dem aus S verschärften T, welches in dieser Verschärfung ja ebenfalls schon, wie wir sahen, eine Reaction des Subjekts gegen das Objekt enthielt, also Tu, bietet sich so mit durchaus naturgemäßer Nothwendigkeit als diejenige Wurzelsubstanz dar, in welcher die Vorstellung der bewußten Differenz des Ichseins, d. h. das „Du" als zweiten Ichs, sich phonetisch realisirt.

Keine andere Stufe in dem Spracherzeugungsprozeß gewährt nun auch so zahlreiche Beläge für die Nothwendigkeit dieses Fortschritts, d. h. für die phonetische Identität des Du und des Zweiheits-, bezw. Differenzbegriffs. Ich führe auch hier nur die auffallendsten an, wobei zu bemerken, daß die Erweichung des Tu zu Twa (wobei das a keineswegs eine Rückkehr zu dem Urlaut bezeichnet, sondern lediglich eine zur Aussprache des w nothwendige indifferente Hülfe leistet) wie zu DU und Dwa, ja zu SU und Swa nichts mit der ursprünglichen Erzeugung der Wurzelsubstanz zu thun hat, sondern sich erst später in dem Fortbildungs-, bezw. Desorganisationsprozeß der schon gebildeten Sprachen gestaltet haben kann: Im Sanskrit lautet das Pronomen der zweiten Person gleichmäßig *tu* und *twa*, im Zend. tu und thwa. griech. *τύ*, geschwächt zu *σύ*, lateinisch tu, gothisch thu, per-

*) Daß dergleichen phonetische Unterschiede tief im Sprachgefühl wurzeln, zeigt sich recht deutlich in der Bildung der Interjectionen, die aus Vokalen gebildet werden. Während Ah, ach u. s. f. indifferent ist, d. h. sowohl angenehme wie unangenehme Empfindungen auszudrücken vermag, wird Ih, ebenso speciell zum Ausdruck der Freude, wie Uh zum Ausdruck des Schauders gebraucht. Man vergleiche z. B. diese drei Interjectionen Ah, Ih und Uh in ihrer Bedeutung, wenn es sich um den Ausdruck einer Ueberraschung handelt.

sisch tu, slavisch ty, litauisch tu, taw. Die Zweizahl wird ausgedrückt: im Sanskrit durch *dva* und *dvi*, wobei i ebenfalls nur auxiliare Bedeutung hat, im Zend durch dwa, duye, griech. *δύο, δίς, σύ* (z. B. in *ἥμι—συ*, d. h. von Zweien die Hälfte), lat. duo, goth. tu, twai, twi, germ. zui, zwei, persisch du, slavisch dwa, litauisch du u. s. f. Interessant ist bei der Vergleichung der beiden parallelen Reihen, daß die Erweichung des t und d sich mehr in der Zahlwurzelreihe als in der des persönlichen Pronomens findet (nur das Gothische hat die Lautverschiebung aus der Aspirate in die Tenuis in umgekehrter Richtung); ein Beweis, daß die Vorstellung der Differenz an sich, d. h. der Zweizahl, aus der Vorstellung des konkreten „Du" erst durch Abstraction, also später entstanden ist. (28.)

Hier ist mit der Betrachtung der vier Urwurzeln und ihrer Beziehung auf die ersten Entwicklungsstufen des Spracherzeugungsprozesses abzuschließen, um noch eine andere, bisher nicht in Betracht genommene Seite des Prozesses ins Auge zu fassen, welche für die Entscheidung der Frage nach dem „Ursprung der Sprache" von nicht minderer Wichtigkeit ist, nämlich — im Unterschied von der Erzeugung der phonetischen Wurzel- d. h. Begriffssubstanzen — die Entstehung der Sprach*formen*, d. h. der zum Ausdruck der *Beziehungen* zur Verwendung kommenden phonetischen Elemente. Diese Seite repräsentirt inhaltlich das, was man gewöhnlich als Gegenstand der „Philosophie der Grammatik" zum Unterschied von der „komparativen Grammatik" im engeren Sinne zu bezeichnen pflegt. Nur diese Bemerkung mag hinsichtlich der durch die vier Urwurzeln repräsentirten vier Stufen der Sprachgenesis noch hinzugefügt werden, daß dieselben rein organischen Ursprungs sind, d. h. mit der onomatopoetischen Sprachbildung nichts zu thun haben. Wann die letztere begonnen hat, ob erst nach Entstehung sämmtlicher vier Urwurzeln oder — was wahrscheinlicher ist — zwischen der dritten und vierten Stufe, d. h. nach Entstehung der das „Es" und „Sein" schlechthin — als abstrakter Form der allgemeinen Objektivität — bezeichnenden Urwurzel AS, kann ebensowenig durch die Sprachforschung mehr konstatirt werden, wie die konkrete

Art und Weise, in welcher von den Urwurzeln abwärts sich das Sprachbedürfniß als organischer Prozeß weiter entwickelt hat, außer etwa, daß sowohl die Beziehungsformen der Geschlechtsunterschiede (us, a, um), wie der Personalsuffixe beim Verbum (mi, si, ti) ihre Herkunft von den Urwurzeln, resp. von den aus denselben hervorgegangenen persönlichen Pronomina deutlich verrathen. Dagegen beweist schon die Zähigkeit, mit welcher alle älteren wie neueren Zweige der indogermanischen Sprachfamilie an den vier Urwurzeln, wenn auch vielfach modificirt und abgeschwächt, und an ihren Grundbedeutungen in den oben dargelegten Begriffsreihen festhalten, die organische Ursprünglichkeit dieser Bildungen in phonetischer und ihre innere Nothwendigkeit in begrifflicher Beziehung, so daß wir nach dieser Seite, d. h. nach der Seite der substanziellen Genesis, in ihnen den wirklichen „Ursprung der Sprache" — wenigstens innerhalb der großen indogermanischen Sprachenfamilie — vor Augen zu haben nicht zweifeln können.

---

2. Der „Ursprung" der Sprache als Entwicklungsprozeß des erkennenden Geistes in formaler Beziehung. (29.)

§ 33. Die konventionelle Vorstellung von der Laut-, Silben-, Wort- und Satzbildung — wie sie fast durchgängig noch heute den grammatischen Lehrbüchern zu Grunde gelegt wird — nämlich daß aus Buchstaben (Vokalen und Konsonanten) Silben, aus Silben Wörter, aus diesen endlich Sätze „zusammengesetzt" würden, findet ein interessantes Seitenstück an der ebenso verkehrten, den geometrischen Lehrbüchern zu Grunde liegenden Vorstellung von der Entwicklung der elementaren Formen, nämlich daß aus dem Punkt (durch „Fortbewegung" desselben) die Linie, aus dieser die Fläche und endlich aus dieser der Körper „hervorgehe". Diese Vorstellungen haben ungefähr denselben Werth, als wenn man die Entwicklung eines organischen Gebildes, etwa eines Thierkörpers oder einer Pflanze, als blos äußerliche Zusammensetzung seiner Theile anstatt als Hervorsprießen aus einem Keim, in welchem

alle Theile bereits dynamisch vorgebildet sind, erklären wollte. Solche mechanische Weise der Entwicklung ist der Spracherzeugung ebenso fremd wie jeder andern organischen Formenbildung. Sondern es liegt im Wesen einer solchen, also auch in dem der sprachlichen Formenbildung, daß bereits im allerersten Anfang derselben die Summe aller sich während des Laufes des Entwicklungsprozesses auseinanderlegenden Theile als organischer Glieder des Ganzen im Keim dynamisch enthalten sind. Um diesen Prozeß an dem oben erwähnten analogen Beispiel der geometrischen Formenbildung zu verdeutlichen, so ist nicht der Punkt das für die Anschauung unmittelbar Gegebene, von welchem auszugehen ist, sondern vielmehr der Körper, aus dessen Vorstellung, durch Abstraction von seinem Inhalt, die Vorstellung der Fläche, nämlich als dessen Begrenzungsform, entsteht; weiter aus der Vorstellung der Fläche als deren Begrenzungsform die Linie und endlich aus der Vorstellung der Linie als deren Begrenzungsform der Punkt.

Wenden wir dieses auf dem Princip der stetigen Abstraction beruhende Formenbildungsgesetz auf das Gebiet der analogen sprachlichen Formenbildung an, so würde hier also vom Satze als dem zunächst Gegebenen auszugehen sein, um von diesem durch Abstraction zum Worte, von diesem zur Silbe und schließlich zum Buchstaben zu gelangen. Nur hat man den Ausdruck „Satz" nicht schon in dem grammatikalischen Sinne eines bereits fest gegliederten organischen Gebildes zu verstehen, sondern lediglich in dem dynamischen Sinne, daß schon in den ersten sprachlichen Lauten — und bestünden sie blos aus sog. Interjectionslauten — die Keime substanzieller Vorstellungen enthalten sind, welche durch die bereits organisirte Sprache nur durch die Satzform ausgedrückt werden können. Näher ist dieser Prozeß, welcher wesentlich dialektischer Natur ist, dahin zu bestimmen, daß in dem ersten Produkt der Sprachbildung, dem Laut, dynamisch bereits der ganze Sprachorganismus enthalten ist, oder: der Laut, als primärer Ausdruck des unmittelbaren Inhalts des Sprachgefühls, entsteht nicht als „Theil" einer Silbe, diese nicht als „Theil" eines Wortes u. s. f., sondern dieser Laut ist bereits Silbe, als Silbe bereits Wort, als Wort bereits Satz, — allerdings nur dynamisch. Was beispielsweise die

Silbe Ma betrifft, so haben wir früher gesehen, daß das Aussprechen der „Buchstaben", aus denen sie „zusammengesetzt" scheint, viel schwieriger, weil nur durch Abstraction zu ermöglichen, die Silbe MA in der That also einfacher ist als das durch Abstraction vom M entstehende A, oder gar als das durch Abstraction vom A entstehende M.

Es wurde vorhin der Ausdruck „Laut, als unmittelbarer Inhalt des Sprachgefühls" gebraucht. Genauer müßte es heißen „*indifferenter* Inhalt des Sprachgefühls"; indifferent nämlich in dem Sinne, daß in ihm die konkreten Functionen des subjektiven Geistes: Erkenntniß, Empfindung, Anschauung, noch nicht in Differenz getreten, sondern noch ungeschieden darin als dynamischer Keim ihrer Besonderung enthalten sind. So ist der Laut zunächst bloßer *Seelenlaut*, allerdings als Ausdruck sei es eines bestimmten Gefühls (auf der Stufe der unmittelbaren Einheit des Subjekts mit dem Objekt), sei es bereits einer bestimmten Vorstellung (auf der Stufe der abstrakten Differenz des Subjekts gegen das Objekt). Solche ersten Seelenlaute (gewöhnlich, aber nicht ganz korrekt, Empfindungslaute genannt) sind daher vorzugsweise die ersten beiden von uns gefundenen Urwurzeln MA und Ah', wovon die erste, z. B. beim Kinde im Anfang des Sprechens, schlechthin das Bedürfniß der Ernährung und in Folge dessen — bei Nichtbefriedigung des Bedürfnisses — das Gefühl dieser Nichtbefriedigung, d. h. des Schmerzes, offenbart; ein Laut, welcher sich bei Steigerung desselben durch die weitere Mundöffnung zum Schreien des Lauts A potenzirt. In der Wurzel Ah' offenbart sich dagegen, wie wir sahen, bereits eine Reaction gegen die Einheit mit dem Objekt, daher dieser Laut vorzugsweise als Ausdruck der specifisch subjektiven Seelenregungen verschiedenster Natur gebraucht wird, wie denn die Interjection *ach* in allen Sprachen sowohl Freude wie Schmerz, Verwunderung und Staunen, wie Bedenken und Mißbehagen u. s. f. ausdrückt. Gerade in dieser Vielseitigkeit der Bedeutnng liegt aber der Beweis, daß in dem Laut „ach" als solchem sich nicht schon diese oder jene bestimmte Seelenregung ausschließlich offenbart, sonst könnte er nur entweder Schmerz *oder* Freude ausdrücken, sondern schlechthin die Regung überhaupt als innere Bewegung des

Subjekts, welche dann durch die besondere Betonung unter Zuhülfenahme und Mitwirkung der Geberdung, erst einen bestimmten Charakter erhält. Diese Neutralität des Ach haftet phonetisch an dem neutralen Vokal A, wie denn schon früher darauf hingewiesen wurde, daß, wenn von diesem Urlaut, sei es nach der einen, sei es nach der andern Seite hin — d. h. nach Innen oder Außen — abgewichen wird, sofort der Gegensatz, der in A noch nicht gesetzt erscheint, in Wirkung tritt; daher auf der einen Seite zunächst e, schärfer noch i, freudige Ueberraschung, Heiterkeit, auf der andern Seite zunächst o, entschiedener noch u, Staunen, unangenehme Ueberraschung, Schauder und Entsetzen ausdrücken. Man vergleiche hinsichtlich dieser Ausdrucksbedeutung die Skala der Interjectionen ih! eh! ah! oh! uh!, und man wird die innere Nothwendigkeit derselben nicht bezweifeln können.

§ 34. In diesen primären Lautformen, die man als „Interjectionen" zu bezeichnen pflegt, haben wir also jenen dynamischen Keim des gesammten formalen Spracherzeugungsprozesses, d. h. sie sind ihrem Wesen nach, das sich aber noch nicht zu konkreter Gestaltung realisirt hat, Sätze. Der Gedanke, wenn man ihren Inhalt bereits so bezeichnen kann, ist allerdings darin nur erst latent enthalten, d. h. als Gedanke in der Form des konkreten Satzes noch nicht gestaltet, sondern formlos. Man kann ihn zwar durch einen wirklichen Satz umschreiben — und dies wäre dann sein konkreter Inhalt —, aber dem durch den Laut ausgedrückten Inhalt fehlt noch ebensosehr die formale Besonderung, welche zu seiner Konkrescirung erforderlich ist, wie dem sich darin ausdrückenden Gefühl oder der Vorstellung, welche zu seinem Aussprechen Anlaß gab. Solche Besonderung aber ist in der Sprecherzeugung nicht minder wie in jedem organischen Entwicklungsprozeß Gliederung, d. h. konstante und simultane Auseinanderlegung in bestimmte, auf einander wie auf die Idee des Ganzen bezogene Theile des Ganzen. Diese formale Gliederung im sprachlichen Entwicklungsprozeß ist Das, was man in phonetischer Beziehung Artikulation zu nennen pflegt; ein Ausdruck, der aber richtiger in viel allgemeinerem Sinn, nämlich als Gliederungs- und Gestaltungsprincip der Sprache überhaupt, zu fassen ist.

Die Artikulation beginnt allerdings mit der Gliederung des einfachen Lauts, aber sie beschränkt sich nicht auf diese, sondern waltet als allgemeines Princip der Gliederung bis in die vollendetsten Besonderungsformen hinein ob. Die erste Stufe der Artikulation hat, wie wir sahen, die Form der Abstraction, indem aus einem einfachen Urlaut, in welchem sich Vokalität und Konsonanz noch in ungetrennter Einheit befinden, z. B. aus M A, durch Abstraction von dem Lippenlaut, der Vokal a, durch Abstraction von diesem der Konsonant m hervorgeht. Mit Unrecht daher betrachten die Grammatiker, vom Standpunkt verständigen Reflektirens, die Vokale als die ersten Laute, aus denen dann durch Verbindung (!) mit Konsonanten die ersten Silben entstanden seien; als ob die Konsonanten, die zu solcher Verbinduug herangezogen werden (mit Ausnahme der Zischlaute) irgendwie für sich existiren könnten, während ihr Aussprechen thatsächlich nur unter Beihülfe eines Vokals und, wenn scheinbar ohne diesen, nur durch bewußte Abstraction, d. h. durch willkürliche Unterdrückung desselben, überhaupt möglich ist. Wie sich diese ernsten Elemente des Artikulationsprozesses, d. h. Vokal und Konsonant, zu einander verhalten, davon wird sogleich die Rede sein; zunächst ist daran festzuhalten, daß die Artikulation bei dieser ersten Abstraction nicht stehen bleibt, sondern den durch dieselbe hervorgerufenen Gegensatz wieder aufhebt zu einer neuen, aber nun nicht mehr indifferenten, unmittelbaren, sondern differenten, vermittelten, d. h. konkreten Einheit, nämlich zur Silbe. So ist der ursprünglich ganz einfache Laut, in welchem Vokalität und Konsonanz noch ungeschieden begraben lagen, zur Wurzel geworden; ein Ausdruck, der hier aber nicht in dem früheren Sinn, d. h. nach Seite ihrer Bedeutung, sondern rein formal als organische Einheit von Vokalität und Konsonanz, die darin von ihrer Abstraktivität befreit ist, zu fassen ist.

In der „Wurzel" haben wir also die erste konkrete Formsubstanz für die Artikulation, und sie nimmt als solche wiederum für die weitere Gliederung die Stellung eines Keimes ein, oder: die Wurzel enthält als solche die Dynamis für den gesammten konkreten Gliederungsprozeß: sie ist mit andern Worten nicht nur, obwohl in formaler Beziehung zunächst, Wurzel eines Worts,

sondern auch Wurzel eines ganzen Satzes. Wir stehen hier am Anfang der konkreten Dialektik, welche das treibende Gliederungsprincip des Sprachbildungsprozesses enthält. Sofern nämlich in der Wurzel abermals eine Einheit erreicht ist, so muß sie als ein, allerdings schon höher entwickelter, Keim abermals in eine Differenz treten, die der ersten, abstrakteren zwischen Vokal und Konsonant analog ist: so entwickelt sich aus ihr der Gegensatz zwischen „Stamm und Endung" als zweite Stufe der Artikulation. In der Wurzel war Stamm und Endung ebenfalls schon enthalten, aber in indifferenter Einheit; und wie diese Indifferenz aufgehoben wurde zum Gegensatz, so wird nun dieser Gegensatz zwischen Stamm und Endung wieder in eine höhere konkrete Einheit aufgehoben: das Wort. Als Einheit von Stamm und Endung ist das Wort, obschon seiner Bedeutung nach bereits der Stufe der Vorstellung als deren Form angehörig, einerseits zwar konkreter als die Wurzel, andrerseits aber ist es doch als Wort überhaupt noch mit der Abstraktivität behaftet, daß in ihm der Unterschied zwischen dem Subjekt und seiner Thätigkeit noch nicht entwickelt ist. Indem es nun zu dieser neuen Differenz fortgeht, spaltet sich die durch es ausgedrückte einheitliche Vorstellung selber in diesen Gegensatz, oder: das Wort konkrescirt sich entweder als „Nomen" oder „Verbum". Verbum heißt Wort überhaupt, womit ausgedrückt wird, daß im Thätigkeitsbegriff zugleich schon der Subjektsbegriff, nicht aber umgekehrt dieser in jenem enthalten ist, weshalb denn in der Konjugation die den Subjektsbegriff enthaltenen Suffixe der Personalendungen als unwesentlich oder selbstverständlich allmälig abgeschliffen werden. So ist das Verbum das eigentliche „Urwort", während das Nomen als Nennwort lediglich das daraus abstrahirte Subjekt als Träger der Thätigkeit bezeichnet. Hat sich diese Differenz vollendet, so muß sie sich auch in der Substanz des Stammes und der Endung wiederholen, oder: der Stamm ist jetzt entweder Verbal- oder Nominalstamm, dit Endung entweder Verbal- oder Nominalendung, d. h. entweder Konjugation oder Deklination.

§ 35. Die dritte Stufe der Artikulation muß nun nach dem obigen Gesetz des dialektischen Prozesses in der Aufhebung des in der letzten Differenz enthaltenen Gegensatzes zwischen Verbum und

Nomen zu höherer — und zwar hier principiell höchster — konkreter Einheit bestehen, d. h. Verbum und Nomen nehmen die Stellung von Prädikat und Objekt als auf einander bezogene Glieder eines organischen Ganzen ein, und dieses organische Ganze ist der Satz. Aber auch bei dieser Einheit hat es nicht sein Bewenden, sondern der Satz gliedert sich weiter, indem die verschiedenen Beziehungen des im Prädikat schon mitgesetzten Subjekts zum Objekt u. s. f. ausgedrückt werden: so entwickelt sich der einfache Satz zu sog. zusammengesetzten Sätzen, worin die verschiedenen Beziehungen zwischen den besonderen Formen der Thätigkeit des Subjekts zum Objekt zum Ausdruck gelangen. Dies kann des Weiteren hier nicht erörtert werden, sondern gehört in die Philosophie der Grammatik, wovon hier nur die elementare Grundlage angedeutet werden sollte. Für unsern Zweck schließt der Entwickelungsprozeß im Princip mit dem Begriff des Satzes, als eines aus der dialektischen Bewegung des spracherzeugenden Geistes entspringenden organischen Ganzen.

Es wurde oben gegen die verkehrte Ansicht der Grammatiker Protest eingelegt, als ob die Buchstaben zu Silben, die Silben zu Wörtern, die Wörter zu Sätzen „zusammengesetzt" würden, d. h. daß diese aus solcher Zusammensetzung entstünden; nun scheint aber unsere obige Darstellung des Prozesses doch denselben Weg eingeschlagen zu haben, indem sie vom einfachen Laut stufenweise bis zum Satz, d. h. vom Einfachen zum Zusammengesetzten, fortschritt. Thatsächlich aber sind beide Vorstellungen völlig einander entgegengesetzt, indem die Vorstellung des „Zusammensetzens" die differenten Theile als bereits vorhanden betrachtet, während im Spracherzeugungsprozeß dies Vorhandensein nur als ein dynamisches, d. h. als eine bloße, der Realität noch entbehrende Möglichkeit zu fassen ist. Das Wesen des Prozesses, nämlich seine dialektische Natur, besteht eben darin, daß aus der Einheit die Differenz, nicht aber aus dieser jene hervorgeht. Zwar wird die Differenz wieder zu einer Einheit aufgehoben, aber diese Einheit ist als konkrete mit der ersteren als abstrakter (nämlich eben von der Differenz abstrahirender) nicht identisch, sondern eine andere, nämlich höhere u. s. f. Somit ist statt der trivialen Vorstellung des mechanischen

„Zusammensetzens“ des Ganzen aus Theilen vielmehr umgekehrt die Vorstellung eines Hervorsprossens der Theile als Glieder aus dem Ganzen, welches letztere als noch unentwickelte Einheit das Prius gegen dieselben ist, zu setzen. So gehen nicht Vokal und Konsonant zur Lauteinheit zusammen, sondern vielmehr die Lauteinheit in Vokal und Konsonant auseinander, d. h. diese sprossen aus jener hervor, um dann in eine höhere konkrete Einheit, die Silbe, erhoben zu werden; die Silbe geht als Wurzel in Stamm und Endung auseinander, deren höhere Einheit das Wort ist; das Wort konkrescirt sich als Verbum und Nomen, deren höhere Einheit der Satz ist (30). — Der Satz war also, ebenso wie das Wort und die Silbe, bereits dynamisch im Laut enthalten; und in der Entwicklung oder Entfaltung des im Laut enthaltenen Keims besteht eben der dialektische Fortschritt des Artikulationsprozesses, welcher zugleich der Fortschritt im Selbsterzeugungsprozeß des erkennenden Geistes selbst ist. Um durch ein triviales Beispiel die Thatsache zu belegen, daß im Laut bereits der ganze Satz — selbst im konkreten Sinne des Wortes — enthalten sein kann, erwäge man, daß, wenn Jemand auf die Frage, was er thun solle, die lateinische Antwort erhält: „I“, dieser einfache Laut (welcher „gehe!“ bedeutet) als Satz ebensoviel werth ist, als wenn ein Franzose antwortete: „Faites-moi le plaisir de vous en aller!“ Man sieht also, daß die Anzahl der Wörter, bezw. der Silben nicht das Wesentliche bei der Satzbildung sind.

§ 36. Gleichwohl gehören zum wahrhaft realen Satz wesentlich zwei ausdrücklich als different gesetzte und im Satz zur Einheit gebrachte Elemente, nämlich nicht Subjekt und Prädikat — diese sind im Begriff der Thätigkeit oder, was dasselbe ist, in der Konjugation (d. h. im Verbum und seiner Endung), bereits enthalten —, sondern, sofern die Thätigkeit des Subjekts die Richtung auf ein Objekt involvirt, Prädikat und Objekt. Ein Satz, der weniger enthält, d. h. dem das Objekt fehlt, z. B. amo, ist zwar immerhin ein Satz, aber doch in einem wesentlich abstrakten Sinne, sofern in dem Begriff der Thätigkeit des „Liebens“ ausdrücklich von der Richtung der Thätigkeit, ohne welche im Grunde diese eigentlich gar nicht denkbar ist, also auch von dem Objekt,

abstrahirt wird. Ein Satz dagegen, der mehr enthält, ist bereits kein einfacher mehr, sondern, wenn auch grammatisch betrachtet in einfacher Form, z. B. in der Hinzufügung des Dativs zur Bezeichnung des sog. entfernteren Objekts („ich sende ihm einen Boten") insofern schon kombinirt, als die Beziehung auf das Objekt nicht mehr eine einfache, sondern schon eine kombinirte ist. —

Dies also kann als Resultat obiger Erläuterung betrachtet werden, daß der Satz einerseits als Ausdruck eines einfachen Gedankens, andererseits als erste konkrete Stufe der Artikulation, die organische Einheit von Subjekt, als Quelle der Thätigkeit, und Objekt, als Ziel derselben, ist. Es erübrigt jetzt nur noch, diesen Prozeß der Artikulation als Produkt der sich darin offenbarenden Thätigkeit des subjektiven Geistes als spracherzeugenden, d. h. als erkennenden, in's Auge zu fassen. Nach dieser Seite stellt er sich nämlich als der organische Entwicklungsprozeß des Erkennens selbst dar.

§ 37. Als die Quelle und allgemeine Form der Thätigkeit des subjektiven Geistes wurde oben der Gegensatz zwischen Receptivität und Spontaneität bezeichnet, deren Wechselwirkung den Inhalt des Prozesses seiner Selbsterzeugung als freier ausmacht. Spiegelt sich also — denn diese Frage liegt hier vor — dieser Prozeß wirklich in der oben dargestellten Sprachgenesis wieder, so wird diese auch jene Wechselwirkung der beiden Elemente der Thätigkeit des erkennenden Geistes reflektiren müssen; oder: in der Sprachgenesis werden sich ebenfalls Receptivität und Spontaneität, und zwar in konstanter Wechselwirkung, nachweisen lassen müssen. — Gehen wir nun auf den ersten Urlaut (MA) zurück, um dessen Wesen von diesem Gesichtspunkte aus zu prüfen, so erkennt man, daß er, sofern sich in ihm die noch unmittelbare Gefühlseinheit von Subjekt und Objekt ausdrückt, zunächst die ganz abstrakte Naturseite des Spracherzeugungsprozesses darstellt, d. h. er ist reine Receptivität. Der Laut überhaupt, als Ausdruck innerlicher Lebendigkeit schlechthin, ist zunächst nichts als Naturprodukt; in diesem Sinne besitzt die höchste Stufe des innerhalb der blos objektiven Vernünftigkeit verharrenden Naturlebens, d. h. die höhere Thierseele, selber schon den Laut als solchen Ausdruck innerer Lebendigkeit. Der subjektive Geist nimmt also im Anfang seines Selbster-

zeugungsprozesses am Besitz dieses Naturelements einfach Theil, oder: dieser Besitz, der die Basis und den Ausgangspunkt des Prozesses bildet, ist an sich noch Element des reinen Naturdaseins des Geistes, reine Receptivität. Aber da, wie gezeigt, der receptiven Thätigkeit des subjektiven Geistes als eines solchen von vorn herein, wenn auch zunächst nur dynamisch, d. h. als ein Sollen, das Moment der Spontaneität immanent ist, so muß sich dies spontane Moment, sobald die Bewegung ihren wirklichen Anfang genommen, sofort wirksam erweisen, da sie nur durch diese Wirksamkeit nicht blos überhaupt möglich, sondern thatsächlich sie selber ist: so wird der Naturlaut durch die Wirksamkeit des spontanen Elements artikulirter Laut.

§ 38. Die „Artikulation" als diese allgemeine Form des Prozesses, d. h. als Prineip der Besonderung und der in solcher Besonderung sich vollziehenden Gliederung, ist mithin das einzig wahrhafte, aber auch wesentliche Unterscheidungsmerkmal des menschlichen Sprachlauts vom Thierlaut und folglich überhaupt der menschlichen von der Thiersprache. Wenn man nun im artikulirten Laut, als diesem einfachen Produkt der Wechselwirkung zwischen Receptivität und Spontaneität, die Spuren dieser beiden entgegengesetzten Elemente aufzusuchen unternimmt, so erkennt man zunächst, daß dem „receptiven" Element der Vokal, dem „spontanen" der Konsonant entspricht. Aber es ist immer daran festzuhalten, daß in den ersten artikulirten Urlauten, welche wir als die Urwurzeln gefunden haben, eine solche Trennung der Elemente, die in den Urlauten als solchen realiter noch nicht stattfindet, erst durch Abstraction des einen vom andern möglich ist. Der Ausdruck „Vokal" kommt von vox (Stimme) und bedeutet daher schlechthin Laut, weil er auch ohne Konsonant aussprechbar ist; der Ausdruck „Konsonant" (von consonare) bedeutet „mittönend", weil er im Grunde nur mit Hülfe eines Vokals auszusprechen ist; es liegt darin die ganz richtige Vorstellung, daß der Vokal der Naturseite, d. h. der Receptivität des spracherzeugenden Prozesses näher steht als der Konsonant, dessen Artikulation auf einer wesentlich spontanen Abstraction von der bloßen Natürlichkeit des Lauts beruht. Faßt man den Spracherzeugungsprozeß, als Wechselwirkung eines recep-

tiven und eines spontanen Elements, im Sinne der organischen Zeugung überhaupt, in welcher im Wesentlichen die Receptivität durch das weibliche, die Spontaneität durch das männliche Element repräsentirt wird, so kann man sagen, daß der Vokal das weibliche, der Konsonant das männliche Element der Artikulation bildet. Es scheint dies auch durch die Sprache selbst bestätigt zu werden, insofern zur Bezeichnung der weiblichen Objekte ebenso durchgängig die vokalische, wie zur Bezeichnung der männlichen die konsonantische Endung gebraucht wird. Am auffälligsten ist dies bei den Adjektiven (us, ā; *os*, *η*; scr. *as*, *ā* u. s. f.), während die sogenannte neutrale Endung wieder in den indifferenten Urlaut (um, *ov*, *am* statt ma) zurückfällt, um damit gleichsam die Indifferenz zwischen Spontaneität und Receptivität zu bezeichnen, weshalb sie denn auch wahrscheinlich vor der maskulinen und femininalen Endung entstanden ist. —

Da der Fortschritt im Prozesse der Formenerzeugung (Artikulation) oben genauer geschildert ist, so ist es unnöthig, die Wechselwirkung der Receptivität und Spontaneität durch den gesammten dreistufigen Verlauf des Prozesses zu verfolgen: es ist eben immer dasselbe Princip der dialektischen Entwicklung. Fassen wir daher diesen Fortgang in ein übersichtliches Resultat zusammen, so wäre zu sagen, daß die Silbe, welche durch die Aufhebung der Differenz zwischen Vokalität und Konsonanz die Bedeutung der „Wurzel" erhielt, als solche wieder eine höhere receptive Einheit repräsentirt, die in dem Gegensatz von „Stamm" und „Endung" auseinander tritt, in welchem der Stamm das receptive, die Endung das spontane Element darstellt; ein Gegensatz, der aufgehoben die Einheit des Worts bildet, welches seinerseits ebenfalls wieder eine höhere receptive Einheit bildet, die in den Gegensatz des „Verbums" und „Nomens" sich spaltet, worin das Verbum, als Ausdruck der Thätigkeit des Subjekts, die Spontaneität, das Nomen, als Objekt dieser Thätigkeit, die Receptivität repräsentirt, bis in dem Satz, als höchster konkreter Einheit dieser beiden Elemente, die Wechselwirkung derselben sich abschließt zur Form des bewußten Gedankens.

§ 39. Es dürfte hier der passende Ort sein, um — nachdem

die reale Sprachgenesis auch in ihrer Bedeutung als Prozeß der Selbsterzeugung des erkennenden Geistes bis hierher verfolgt ist — noch die Frage über den Anfang der onomatopoetischen Sprachbildung näher in Erwägung zu ziehen. Es wurde bereits oben die Wahrscheinlichkeit betont, daß der Anfang der onomatopoetischen Wurzelerzeugung zwischen die dritte und vierte Stufe der — um den Ausdruck zu brauchen — rein phonetischen Wurzelerzeugung fallen dürfte, jedenfalls aber nicht vor der dritten Stufe, der Erzeugung der Urwurzel As, stattgefunden haben kann. Der Grund dafür ist der, daß das Subjekt, — sobald es 1) aus der Gefühlseinheit mit dem Objekt, deren Ausdruck die Urwurzel Ma ist, zur Reflexion auf sich selbst als Vorstellung des „Ichseins" (Ah'), 2) aus dieser Reflexion auf sich heraus zur Vorstellung des Objekts als eines gegen sich (als Subjekt) Anderen, d. h. des „Es" (As), gelangt ist, — dieses Objekt, d. h. die Summe der realen Objekte, zunächst schlechthin als bloßes Nichtich, als „Es" überhaupt, bezeichnen muß, ehe es zu einem Bewußtsein der Differenz zwischen den Objekten, d. h. zur sprachlichen Bezeichnung dieser ihrer Verschiedenheit fortschreiten kann. In unserm schon gebildeten Sprachbewußtsein existirt allerdings das Pronomen der dritten Person (es) als ein abstraktes, d. h. später gebildetes Surrogat für die konkrete Vorstellung eines differenten Objekts, d. h. für ein Nomen (pro—nomen). Vom Standpunkt der Sprachgenesis aus aber handelt es sich bei der Vorstellung des „Es" überhaupt nur um den reinen Gegensatz gegen das „Ich" als sprechendes, d. h. um den reinen Gegensatz eines objektiven Seins überhaupt gegen das subjektive Denken schlechthin; daher die radikale Identität von „Es" und „Sein" (esse = src. *as*).

Sobald aber die Sprachgenesis einmal diese dritte Stufe erreicht hat, genügt nunmehr dem Subjekt in seinem weiteren Fortschreiten als erkennenden Geistes nicht mehr diese allgemeine zusammenfassende Bezeichnung der vom Ich differenten Objektivität als abstraktes „Es", sondern es geht nothwendiger Weise dazu fort, in dieser Allgemeinheit die Besonderheiten, die sich ihm als konkrete Vorstellungsdifferenzen aufdrängen, zum sprachlichen Aus-

druck zu bringen; und da bieten sich ihm denn auf naturgemäße Weise zunächst die seinem Sprachgefühl analogsten Elemente, nämlich die differenten Naturlaute selbst, als passendster Wurzelbildungsstoff dar. Hiermit ist nun der Anfang der onomatopoetischen Sprachbildung gemacht; so werden das Schaaf, die Kuh, der Hund u. s. f. nicht mehr schlechthin blos „Es", sondern das „Bäh-, Muh-, Wau-Machende" genannt und damit als differente Objekte unterschieden. Wäre es denkbar, daß alle Sprachbildung — wie gewisse „Sprachphilosophen" vermeinen behaupten zu dürfen — mit der onomatopoetischen Wurzelerzeugung begonnen habe, d. h. daß der Mensch als erwachendes Sprachbewußtsein mit der bloßen Naturlautnachahmung angefangen habe, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie er jemals über diese absolut receptive Stufe hätte hinauskommen können, weil ihr das seiner Receptivität immanente Element der Spontaneität mangelte. Die bloße Lautnachahmung, welche — wie früher schon erwähnt — auch die Thiere besitzen (es giebt z. B. Vögel, die selbst in der Freiheit auf täuschende Weise die Stimmen fremder Vögel nachahmen), ist rein mechanischer Natur und kann niemals als Ausdruck konkreter Vorstellungen dienen, wenn nicht schon ein specifisch-menschlicher Sprachbildungsprozeß vorhergegangen ist, der sich derselben dann in spontaner Weise als bloßen Stoffs für die Fortbildung des Wurzelschatzes bedient.

§ 40. Wie man auch von der Beschränktheit und Stabilität des Thierlauts denken mag, die Bedeutung wird man ihm nicht absprechen können, daß er Produkt einer inneren Lebensthätigkeit und unmittelbarer Ausdruck einer bestimmten Seelenregung ist. Es wäre nun aber doch sehr sonderbar, wenn nur die Thiere specifischer Lebenslaute fähig sein sollten, während der höher organisirte Mensch einer solchen specifisch-menschlichen Lautbildung entbehren und sich nur auf Nachahmung der gehörten Laute beschränken müßte, die ihn niemals zu jenem eigentlich treibenden Princip der Spracherzeugung, nämlich zu der Artikulation, hätte bringen können. Es läßt sich also, selbst wenn man mit den Materialisten den Menschen — auf Grund seiner angeblichen Abstammung vom Affen — nur als „ein höher entwickeltes Säuge-

thier" betrachten will, unbedingt schließen, daß, sofern der Laut überhaupt Ausdruck innerer Lebensthätigkeit ist, der Mensch ebenfalls eines solchen — und zwar seiner specifischen Lebensthätigkeit als subjektiven Geistes adäquaten — Ausdrucks fähig sein muß, d. h. daß er vor der Reproduction fremder Laute, die für ihn nur stoffliche Bedeutung haben, selbstständige eigene Laute producirt haben muß. Denn das Wesen des Menschen, im Unterschied vom Thier, als höchster Stufe objektiver Vernünftigkeit, ist subjektive Vernünftigkeit, d. h. Freiheit, deren Entwicklungsprozeß oben geschildert ist. Das dem subjektiven Geist immanente Princip der Freiheit enthält, wie die Möglichkeit, bezw. die Nothwendigkeit des Prozesses überhaupt, so speciell die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Entwicklung und Fortbildung des artikulirten Lauts, als Basis aller Sprachbildung, d. h. den Ursprung der Sprache. Das Princip der Artikulation hat jedoch mit der onomatopoetischen Sprachbildung, d. h. Naturlautnachahmung nichts zu thun, sondern diese wird im Laufe des schon im Fortschreiten begriffenen Prozesses der Spracherzeugung lediglich als Rohmaterial für die Erweiterung des Wurzelschatzes verwendet.

---

§ 41. Hiermit ist die Darstellung des elementaren Spracherzeugungsprozesses abzuschließen (31). Ehe wir jedoch weiter zur Darstellung des elementaren Sittlichkeitsprozesses übergehen, ist zuvor noch ein Moment ins Auge zu fassen, das deshalb nicht unberücksichtigt bleiben darf, weil es eine wesentliche Bedingung für die Entwicklung des Sprachbewußtseins überhaupt enthält, und dessen Betrachtung andrerseits uns wieder zu unserm Ausgangspunkt zurückführt, nämlich zu der principiellen Einheit dieses Prozesses mit der Entwicklung des sittlichen und ästhetischen Menschen. Es ist dies das Moment der Geselligkeit. An dem Laut ist nämlich hinsichtlich seiner substanziellen Bedeutung diese doppelte Seite zu unterscheiden, daß er einmal bloßer unwillkürlicher Ausdruck innerer Lebensthätigkeit ist, sodann aber als Element der Mittheilung fungirt. Die erste Seite, als lediglich subjektiver Natur, gehört durchaus der ersten Stufe der Wurzelbildung (Ma)

an, welche die abstrakte Gefühlseinheit repräsentirt; die andere Seite gehört zunächst der dritten Stufe (As) an, welche die abstrakte Vorstellung der Objektivität repräsentirt. Zwischen ihnen steht die zweite Stufe (Ah') als Vermittelungsglied mitten inne, da sie zwar einerseits ebenfalls zunächst noch die unmittelbare Subjektivetät, andrerseits jedoch diese bereits in Differenz gegen die Objektivität, ausdrückt, ohne indeß diese letztere *als* Objektivität in die Vorstellung zu erheben. Schon im Thierlaut kann man diese doppelte Seite unterscheiden, nämlich daß er einmal als unmittelbarer Ausdruck innerer Lebensthätigkeit fungirt — und hier waltet lediglich der Gegensatz zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen ob, d. h. der Laut ist entweder Ausdruck des Wohlbehagens oder des Mißbehagens, namentlich des letzteren, weil das Wohlbehagen der naturgemäße Zustand ist, der nur bei großer Steigerung zur Lautäußerung drängt —, sodann aber auch Mittel der Mittheilung ist. Als Ausdruck innerer Lebensthätigkeit steht der Laut nicht in nothwendiger Beziehung zu einem Objekt. Tritt diese ein, d. h. geht das Wohl- oder Mißbehagen in das auf ein Objekt bezogene Begehren *nach*, oder Fliehen *vor* Etwas über, so ist mit dieser Beziehung auch die Vorstellung des Objekts gesetzt. Aber auch bei dieser Stufe bleibt der Thierlaut noch nicht stehen, sondern er geht — und zwar aus demselben Princip der „Geselligkeit", das wir eben als Bedingung für die Entwicklung des menschlichen Sprachbildungsprozesses bezeichnet haben —, von dem bloßen Ausdruck der Zu- oder Abneigung, ev. des Begehrens zum Ausdruck objektiver Mittheilung über. Allerdings steht diese Fähigkeit des Mittheilens, weil sie nicht auf dem Princip der freien Subjektivität beruht, immer in Kausalverbindung mit der Neigung, aber, da sie zugleich das Moment der Geselligkeit enthält, nimmt sie doch fast den Schein einer gewissen objektiven Willensbethätigung an, deren Form mit der des menschlichen Lauts etwas Verwandtes hat. So lockt der Vogel sein Weibchen, dies seine Jungen, warnt durch besonders modificirte Rufe, d. h. er theilt etwas in Folge seiner Neigung, die aber durch die Gefühlseinheit mit einem Andern, d. h. durch Geselligkeit, bedingt ist, mit; so stößt die Gemse — nicht aus

bloßer Furcht vor eigner Gefahr, sondern zur Warnung der ihrer Wachsamkeit anvertrauten Heerde — ein bestimmtes Pfeifen aus, sobald sie die Gefahr wittert u. s. f.

Wenn nun diese Beziehung auf ein Anderes, auf dessen Ohr als Organ des Verständnisses für diese Aeußerungsweise der Laut berechnet ist, also dies Moment der „Geselligkeit", schon beim Thierlaut in Wirkung tritt, so wird es in der menschlichen Spracherzeugung doch eine wesentlich höhere und bedeutsamere Stellung einnehmen. Zur Mittheilung im Sinne der lautlichen Bezeichnung von Objekten der Wahrnehmung ist ohne ein hörendes Ohr keine Veranlassung; das hörende Ohr, auf dessen Verständniß der Mittheilungslaut bezogen wird, setzt also die Vorstellung eines zweiten Subjekts, eines andern Ich, d. h. des „Du", voraus; aber wohlgemerkt nur die Vorstellung, nicht das Bewußtsein dieses „Du" als eines zweiten Ich, also auch noch nicht die Wurzelbildung der vierten Stufe (Tu oder Twa); sondern ähnlich wie der onomatopoetischen Wurzelbildung, d. h. der Unterscheidung der objektiven Differenzen des „Es", die Vorstellung dieses Es überhaupt vorausgehen mußte, so kann auch die Bildung der Wurzel der vierten Stufe erst in Folge der schon gebildeten Vorstellung vom zweiten Ich eintreten und zwar als Form der bewußten Erkenntniß ihres Inhalts, d. h. als Erhebung der Vorstellung in die Form des Bewußtseins. Daß diese Form nothwendiger Weise einen weiteren Schritt über die Stufe der bloßen Vorstellung eines zweiten Ich hinaus involvirt, geht unverkennbar auch schon aus der oben erwähnten Thatsache hervor, daß den Thieren ebenfalls jene Vorstellung zugänglich ist, ohne daß sie indeß — denn an diesem Punkte schneidet bei ihnen Lautentwicklung ab — zum Bewußtsein der Subjektivität eines zweiten Ich gelangen. Die menschliche Lautmittheilung, d. h. die Mittheilung einer Wahrnehmung durch den Laut, entspringt zwar zunächst ebenfalls aus dem Begehren (Ab- und Zuneigung), weiterhin aber aus dem reinen Bedürfniß, den objektiven Inhalt der Wahrnehmung als solchen zu reproduciren, d. h. sie ist nicht nur an das Begehren gebunden, sondern gehört auch der reinen Anschauung an. Diese reine Anschauung ist der specifische Unterschied des menschlichen

vom thierischen Mittheilungslaut und der Grund, warum die Thiere wohl für den Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen, nicht aber für den des Schönen und Häßlichen empfänglich sind.

Hiemit haben wir abermals den schon oben erwähnten Punkt berührt, in welchem sich die konkrete Einheit des erkennenden, empfindenden und anschauenden Geistes im Prozeß seiner Selbstbefreiung offenbart, so daß mithin in der Spracherzeugung selbst, obgleich diese nur die eine der drei Seiten des Prozesses repräsentirt, die andern beiden Thätigkeitsformen elementarisch mitenthalten sind; oder: neben der primären Bedeutung der Spracherzeugung als Form des erkennenden Geistes enthält sie auch eine ethische und eine ästhetische Bedeutung. Auf diese letzte wird später einzugehen sein; hier mag nur daran erinnert werden, wie nicht nur durch die stofflichen Differenzen der onomatopoetischen Wurzelbildung, sondern auch durch deren symbolische Verwerthung, ja durch die rein phonetischen Differenzen der Artikulation solche nicht blos intellektuell und ethisch, sondern auch ästhetisch bedeutsamen Gegensätze, wie die des Hellen und Dunkeln, des Weichen und Harten, des Milden und Schroffen, des Inneren und Aeußern, der Anziehung und Abstoßung u. s. f. zum Ausdruck gelangen.

Was die symbolische Verwerthung der onomatopoetischen Wurzelbildung betrifft, so bedarf es hiefür keines Beweises; aber auch in der reinen Artikulation sind die analogen Elemente jener Gegensätze deutlich ausgedrückt, zunächst in dem Gegensatz der Vokalität und Konsonanz überhaupt, sodann innerhalb jeder der beiden Seiten: dort (in der Vokalität) durch den Gegensatz des innerlichen Vokals i gegen den äußerlichen u, hier (bei der Konsonanz) durch den Gegensatz der Gaumen- und Lippenbuchstaben, und innerhalb dieser wieder zwischen der Tenuis und Aspirate, deren Vermittlung ebenso die Media (daher der Name) bildet, wie zwischen den Labialen und Gutturalen die Lingualen. Alle diese Unterschiede sind als phonetische nicht nur intellektuell, sondern ebensosehr auch ethisch und ästhetisch bedeutsam, weil sie nicht nur die Ausdrucksformen der Thätigkeit des erkennenden, sondern auch des empfindenden und anschauenden Geistes repräsentiren.

Das gemeinsame Substrat aber und somit die unumgängliche Vorbedingung für diese dreieinheitliche Spracherzeugung ist eben das Element der Geselligkeit und zwar der Geselligkeit von Wesen, welche der über das Niveau der objektiven Naturnothwendigkeit sich erhebenden Sphäre der freien Subjektivität als subjektiver Vernünftigkeit, und nicht mehr ausschließlich, wie die instinktive Geselligkeit der Thiere, der blos objektiven Vernünftigkeit angehören, welche das Element der Freiheit ausschließt.

Viertes Kapitel.

„Ursprung" der Sittlichkeit als Entwicklungsprozeß des empfindenden Geistes.

§ 42. Vorweg ist hier, beim Uebergang von der ersten zur zweiten Stufe des Entwicklungsprozesses des subjektiven Geistes zu bemerken, daß die Ausdrücke „Sittlichkeit", „sittliches Empfinden" u. s. f. in der Untersuchung über diese Thätigkeitssphäre des subjektiven Geistes zunächst noch nicht in der specifischen Bedeutung dieser Wörter gefaßt werden können, wonach sie im konkreten Sinne eines sittlichen Empfindens und Handelns einem unsittlichen Empfinden und Handeln entgegengestellt werden. Sondern wie weder ohne Weiteres das allgemein-menschliche Sprachbedürfniß schon mit dem logischen Denken, noch das Gestaltungsbedürfniß mit dem künstlerischen Schaffen identisch ist, so darf auch das allgemein-menschliche Sittlichkeitsbedürfniß noch nicht als sittliches Handeln im positiven (konkreten) Sinne gefaßt werden. Wie also jene beiden allgemein-menschlichen Thätigkeitsäußerungen, als die nothwendigen Vorbedingungen für die aus ihnen sich entwickelnden konkreten Formen, zunächst nur im Sinne elementarer Fähigkeiten, d. h. durchaus dynamisch und gleichsam neutral zu fassen sind, so hat auch der Ausdruck „Sittlichkeit" hier zunächst lediglich dynamische Bedeutung, d. h. er ist schlechthin als das aus der Empfindung stammende Begehren, sei es in Form der Zu- oder in der der Abneigung, überhaupt zu fassen, welches seinerseits erst die fundamentale Basis und Quelle des sittlichen Wollens und Handelns im konkreten Wortsinne bildet.

Was zweitens den Umstand betrifft, daß, abweichend von andern Systemen, hier die „Sittlichkeit" als Entwicklungsprozeß des empfindenden (statt des sog. „praktischen") Geistes bezeichnet wird, so liegt der Grund wesentlich in dem Irrthum der bisherigen Philosophie, daß sie zwischen dem theoretischen und praktischen Geiste als ausschließlichen Thätigkeitsformen desselben einen abstrakten Gegensatz aufgestellt hat. (Vergl. § 15.) Ueberdies ist bereits oben (S. 17) das Wesen der Empfindung in dem Sinne eines Naturdaseins des subjektiven Geistes, welchem aber, im Unterschied von dem des objektiven (thierischen) Geistes, das Moment der relativen Freiheit immanent ist, näher bestimmt. — Endlich ist bezüglich des oben gebrauchten Ausdrucks „Uebergang von der ersten zur zweiten Stufe des Entwicklungsprozesses u. s. f." als selbstverständlich zu betonen, daß damit keineswegs ein Fortschritt etwa von einer niederen zu einer höheren Stufe bezeichnet werden soll; was der im ersten Kapitel (am Schluß) behaupteten Gleichwerthigkeit und völligen (auch zeitlichen) Parallelität der drei Thätigkeitsformen widersprechen würde: sondern „Uebergang" bedeutet hier lediglich das Fortgehen zur Betrachtung der zweiten Thätigkeitsform. Daß aber die dritte Thätigkeitsform (die Anschauung) nicht schon jetzt, unmittelbar nach der Untersuchung über die Entwicklung des erkennenden Geistes, sondern zuletzt betrachtet wird, beruht auf dem schon früher hervorgehobenen Umstande (Vergl. S. 37 ff.), daß die Anschauung gewissermaßen als Ausgleich zwischen der Spontaneität des erkennenden und der Receptivität des empfindenden Geistes zu betrachten ist, also ihrer wahren Natur nach erst in ihrer Stellung zu diesen beiden, einen schärferen, wenn auch keinen abstrakten Gegensatz bildenden Thätigkeitsformen, erkannt werden kann.

Nach diesen vorläufigen Erklärungen ist nun der allgemeine Begriff der „Sittlichkeit" näher zu bestimmen.

§ 43. „Sittlichkeit" stammt seiner Wortbedeutung nach von Sitte; ein Ausdruck, der ganz allgemein einen bestimmten, durch Ueberlieferung und Gewohnheit befestigten, geheiligten Usus oder das „Herkommen", d. h. das von den Vorfahren Ueberlieferte, Gebräuchliche („Herkömmliche") in der Sphäre des Empfindens und folglich des Handelns bezeichnet. Hierin ist also zunächst vom

„Sittlichen" im modernen, d. h. höheren Sinne des Wortes noch so wenig eine Andeutung enthalten, daß je nach dem Standpunkt der Volksbildung sogar Gebräuche als geheiligt, also als „sittlich" betrachtet werden, die in jenem höheren Sinne geradezu als unsittlich zu bezeichnen wären, z. B. das Skalpiren und Martern gefangener Feinde bei den Indianern, ja selbst in der heutigen Zeit bei einigen Nationen die Blutrache und Aehnliches. Die Redensart „Ländlich, sittlich" verleiht dieser Auffassung des Sittlichen einen prägnanten Ausdruck. Selbst für die hochgebildeten Hellenen war Das, was wir heute im höheren Sinne unter „Sittlichkeit" begreifen, etwas Unverständliches. Denn das griechische ἦθος ist keineswegs dem individuellen Sittlichkeitsbewußtsein des modernen Kulturmenschen identisch, sondern bedeutet die nationale Vorstellung von dem durch das Herkommen geheiligten Empfinden. Nicht der Mensch als solcher, sondern der Athener, Spartaner u. s. f. erkannte das Ethos als Richtschnur seines sittlichen Handelns an; gerade wie auch nur der Athener, Spartaner u. s. f. als solcher frei, der Helote als solcher unfrei war. An diesem Zusammenhang erkennt man wieder recht deutlich, wie das Element der Freiheit, nämlich wie dieser Begriff verstanden wird, überall als die Grundbedingung für jede allgemein-menschliche Thätigkeitsform sich darstellt. Es ist daher, was das hellenische Ethos betrifft, durchaus charakteristisch, daß mit dem Auftauchen des individuellen Sittlichkeitsbewußtseins in Sokrates, dessen „Dämon" dieses specifisch-sittliche Empfinden als inneren Instinkt gleichsam personificirt, das hellenische Ethos und damit die antike Kultur überhaupt der Vernichtung entgegengeführt wurde; und von diesem Gesichtspunkte aus ist die Anklage gegen ihn, daß er „die (auf das Ethos sich gründenden hellenischen) Götter leugne und die Jugend verführe", durchaus gerechtfertigt. Daß seine Ankläger später bestraft wurden, ist eine Inkonsequenz, die lediglich einen Beweis dafür liefert, wie tief bereits der innere Zwiespalt in das sittliche Nationalbewußtsein der Griechen eingedrungen war. Aber diese Selbstvernichtung des griechischen Ethos war die unumgängliche Bedingung für den Fortschritt in der Entwicklung der Sittlichkeitsempfindung, wie er sich zunächst in der Lehre des Christenthums als Princip der

Gleichberechtigung aller Menschen im Gegensatz zu dem aristokratischen Nationalbewußtsein des antiken Volksgeistes offenbarte.

Es mag hier beiläufig bemerkt werden, daß die zum Theil außerordentliche Verschiedenheit der Vorstellungen vom „Sittlichen" im geschichtlichen Fortgange der begrifflichen Entwicklung einer der scheinbar triftigsten Gründe ist, auf die sich der ebenso seichte wie oberflächliche Materialismus neuerer Zeit für seine Behauptung von der Willkür und Zufälligkeit aller Sittlichkeitsvorstellungen zu berufen pflegt; eine verständnißlose Sophisterei, die in auffälligem Parallelismus zu der ganz analogen Behauptung von der Willkür einer Begriffsbestimmung des „Schönen" steht und welche keiner Widerlegung werth ist.

§ 44. In jenem allgemeinen und ursprünglichen Sinne des „Sittlichen" als des Herkömmlichen gefaßt beruht dasselbe nothwendig auf dem Princip der Geselligkeit; ein Princip, das überhaupt jeder allgemein-menschlichen Thätigkeit zu Grunde liegt, und das wir daher auch als nothwendige Voraussetzung für die Entwicklung des Sprachbedürfnisses erkannt haben (s. S. 105 bis zum Schluß). In der That liegt es auf der Hand, daß, wenn das „Ich" als allgemeinem Subjekt auf der Stufe des Gegensatzes zum bloßen „Es" als allgemeinen Objekt stehen bliebe und folglich überhaupt nicht zu der höheren Stufe des Erkennens gelangte, auf welcher aus dem allgemeinen „Es" das „Du" als ein ihm anderes „Ich", d. h. als zweites Subjekt, herausgehoben wird, mit der Aufhebung der Wechselwirkung zwischen gleichwerthigen Subjekten — und dies ist der wesentliche Inhalt der „Geselligkeit" — ebensowenig von einer Entwickelung des Sittlichkeits- wie von einer solchen des Mittheilungsbedürfnisses die Rede sein könnte. So gefaßt stellt sich das Wesen der Sittlichkeit ganz allgemein als die freie Wechselbeziehung verschiedner, aber gleichwerthiger Subjekte auf einander dar. Diese freie Wechselwirkung involvirt aber — und dies unterscheidet die menschliche Form der Geselligkeit von der analogen, bei vielen höheren Thieren stattfindenden — (32) zugleich die bewußte Anerkennung der Gleichberechtigung der verschiedenen Subjekte gegen einander; und so kann das allgemeine Wesen der Sittlichkeit betrachtet

werden als sich gründend auf den populären Satz: „Was du nicht willst, daß man dir thu', das füg' auch keinem Andern zu", d. h. auf die als nothwendig erkannte Beschränkung des abstrakten Egoismus; oder, wie die christliche Vorschrift lautet: „Liebe deinen Nächsten" (d. h.: Jeden, der mit dir in Wechselbeziehung tritt) „wie Dich selbst".

§ 45. Genau betrachtet bedeutet die Bezeichnung „allgemeines Wesen der Sittlichkeit" immerhin nur den abstrakten Begriff der Sittlichkeit, da hiebei von der konkreten Individualität des Menschen abstrahirt wird. Wenn daher auch mit Recht die „Gleichwerthigkeit" und „Gleichberechtigung" der in Wechselbeziehung tretenden Subjekte betont werden muß, weil in der bewußten Anerkennung derselben, wie bemerkt, der Unterschied der menschlichen Geselligkeit von der thierischen beruht, so haften diese Begriffe doch immer nur an dem abstrakten Begriff des Menschen überhaupt, modificiren sich aber sehr wesentlich, wenn man von diesem abstrakten Begriff, der realiter gar nicht existiren kann, da eben dabei von seinen realen Existenzbedingungen (Geschlechtsunterschied, Alter, Temperament, Race, Nationalität u. s. f.) abstrahirt wird, zum Begriff des konkreten Individuums fortgeht. Diese realen Existenzbedingungen, welche die substanziellen Elemente des Sittlichkeitsprozesses enthalten, sind mithin zunächst in's Auge zu fassen, ehe die besonderen Formen des Sittlichkeitsprozesses erörtert werden können.

---

1. Die substanziellen Elemente des Sittlichkeitsprozesses.

§ 46. Da das auf dem Princip der Geselligkeit beruhende Grundgesetz des sittlichen Empfindens: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" in dieser allgemeinen Fassung von jenen für die Bestimmung des konkreten Sittlichkeitsbegriffs nothwendigen realen Existenzbedingungen des individuellen Menschen abstrahirt, insofern unter dem „Nächsten" schlechthin Jeder zu verstehen ist, der mit einem beliebigen Andern in Wechselbeziehung tritt, so haftet auch dem Begriff der „Liebe" in jenem Satze eine durchaus abstrakte

Bedeutung an. Es ergiebt sich hieraus die Forderung, daß dieser Begriff, auf Grund der Differenz in den realen Existenzbedingungen des Menschen, zunächst auf seinen konkreten Inhalt hin geprüft wird. Es wird sich daraus ergeben, daß dieser Inhalt, der durchaus substanzieller Natur ist, sich nach der Verschiedenheit der Wechselbeziehungen sehr wesentlich modificirt, indem er sowohl hinsichtlich der Intensität des individuellen Empfindens eine *ab*- als hinsichtlich der selbstsuchtslosen Reinheit desselben eine *auf*steigende Stufenfolge seelischer Regungen darstellt. Beispielsweise vergleiche man in beiden Beziehungen die Geschlechtsliebe mit der Geschwister- oder Kindesliebe, diese mit der Liebe zum Stamm, weiterhin mit der zur Nation (Vaterlandsliebe) und endlich mit der zur Menschheit überhaupt.

a. Die einfachste, weil naturgemäßeste Form dieser Wechselwirkung und daher auch der intensivste Grad der „Liebe" haftet an dem im Begriff des Menschen unmittelbar gegebenen *Geschlechtsgegensatz*, d. h. auf dem Gegensatz zwischen Mann und Weib als einander koordinirt entgegengesetzten Subjekten. Abstrakt gefaßt ist dieser Gegensatz nichts Anderes als der zwischen Spontaneität und Receptivität überhaupt, konkret aber ist er zu fassen als eine Doppelbeziehung zwischen den Subjekten, in der Art, daß der primär-spontanen Stellung des Mannes zugleich ein sekundär-receptives und der primär-receptiven des Weibes ein sekundär-spontanes Element anhaftet; ein Verhältniß, das sich bei der Betrachtung der einzelnen Formen der Wechselbeziehung als ein sehr wesentliches und nothwendiges herausstellen wird. Durch diese verschiedene Werthstellung der beiden Elemente in der Doppelseitigkeit des Gegensatzes wird einerseits der Geschlechtsgegensatz von seiner sonst unvermeidlichen Abstraktivität befreit, ohne aufgehoben zu werden, andrerseits der Begriff des „Allgemein-Menschlichen" in seiner relativen Wahrheit definirt. Es tritt uns also auch hier, in der Sphäre des Empfindens, dasselbe Entwicklungsprincip entgegen, welches wir früher, in der Sphäre des Erkennens, als Wechselwirkung eines spontanen und eines receptiven Elements, d. h. als Wechselwirkung eines männlichen und eines weiblichen Zeugungstriebes, beobachtet haben, und dem wir auch in der

dritten Sphäre, in der der Anschauung, wieder begegnen werden. In letzterer Hinsicht mag hier vorgreifend nur bemerkt werden, daß es sich mit der „Allgemeinmenschlichkeit", die vorhin nicht ohne Grund als eine „relative Wahrheit" bezeichnet wurde, in der Sphäre der sittlichen Empfindung ganz ähnlich verhält, wie in der ästhetischen Sphäre mit dem Begriff des „Ideals allgemein menschlicher Schönheit": auch dieses ist wahrhaft konkret nur als männliches oder weibliches Ideal zu begreifen; und jene schon im Alterthum (z. B. im sog. Canon des Polyklet u. A.) gemachten praktischen und in neuerer Zeit angestellten theoretischen Versuche (Wilh. v. Humboldt u. A.), durch Neutralisation oder Kumulation der gegensätzlichen Formen des männlichen und weiblichen Körpers eine angeblich höhere, allgemeinmenschliche Idealform zu schaffen, mußten an dem unvermeidlichen Widerspruch scheitern, solche allgemeine, die konkreten Gegensätze vernichtende Form in einer Einzelgestaltung realiter zur Anschauung zu bringen; der Beweis dafür liegt darin, daß solche Versuche nothwendig immer zu einem naturwidrigen Resultat, mithin zur Häßlichkeit führen, d. h. entweder, bei Neutralisation, zur Geschlechtslosigkeit, bei Kumulation zum Hermaphroditismus.

Der Mensch ist entweder männlich oder weiblich — und zwar in jeder Beziehung; aber zugleich ist er, auf Grund jenes Doppelgegensatzes, nicht als Einzelner, sondern als Repräsentant der Menschheit, nothwendig sowohl männlich wie weiblich, d. h. er ist als Mensch nur innerhalb dieses Gegensatzes und durch ihn; und dieser Gegensatz ist zunächst zwar ein natürlicher, aber als solcher unbedingt auch ein geistiger. Auch das Thier besitzt den Geschlechtsunterschied; allein der dadurch gesetzten Empfindungsdifferenz fehlt als bloßer Natürlichkeit (Instinkt) das Element der geistigen Freiheit; und durch diesen Mangel gelangt es nicht zur Sittlichkeitsempfindung, welche, wie überhaupt der gesammte specifisch-menschliche Bildungsprozeß, lediglich aus dieser Quelle entspringt.

§ 47. Obgleich der Geschlechtsgegensatz schon im Kinde, sobald in ihm überhaupt der Entwicklungsprozeß begonnen hat, in Wirksamkeit tritt, so realisirt sich derselbe und mit ihm die auf

ihn sich gründende sittliche Empfindung auf vollkommene Weise erst in der konkreten Wechselbeziehung der reifen Geschlechter auf einander. Der paradoxe Satz, daß „das Kind der Vater des Mannes" sei, bedeutet mithin nichts Anderes, als daß die substanziellen Elemente, welche im Knaben, bezw. Mädchen — wenn auch nur in verschwommenen Umrissen und dynamisch — zur Gestaltung drängen, erst in dem zur vollen Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Eigenschaften gelangten Mann, bezw. Weibe, zur konkreten Erscheinung kommen. Dagegen äußert sich der Geschlechtsgegensatz im Kindesalter auf konkrete Weise zunächst nur in der weniger intensiven Form der Familienbeziehungen, d. h. nur die Liebe zu den Eltern (Vater und Mutter), sowie zu den Geschwistern wird, wie später genauer gezeigt werden wird, durch den Geschlechtsgegensatz wesentlich modificirt. — Anders die eigentliche Geschlechtsliebe, die daher, der hohen Intensität ihres Empfindens wegen, gewöhnlich im speciellen Sinne als „Liebe", gewissermaßen als „Liebe par excellence", gefaßt wird. Diese hat neben ihrer sittlichen auch eine sehr immanente ästhetische Bedeutung, insofern sie nach der Seite der Anschauung hin wesentlich auf der Schönheitsempfindung beruht und daher nach dieser Seite hin bei der Betrachtung der dritten Thätigkeitssphäre in's Auge zu fassen ist. Hier haben wir uns nur auf die Erörterung der sittlichen Momente dieses Verhältnisses zu beschränken.

Die begriffliche Bestimmung des sittlichen Charakters der menschlichen Geschlechtsliebe wird durch eine Vergleichung der letzteren mit dem analogen Verhältniß bei den höheren Thieren sehr erleichtert: der Unterschied zwischen beiden besteht nämlich einfach darin, daß in der thierischen Sphäre der Gegensatz der Empfindung ein rein abstrakter, weil von der Individualität als solcher durchaus abstrahirender ist, insofern in dem Streben nach Begattung lediglich die „Gattung", nämlich deren Erhaltung, bezweckt wird, während in der menschlichen Sphäre die konkrete Natur des Gegensatzes, nämlich, daß jede Seite die andere als Moment in sich enthält, durch das dem subjektiven Geiste an sich immanente Element der Freiheit bedingt erscheint. Diese Freiheit der Empfindung bedeutet in concreto nichts Anderes, als daß

weder Mann noch Weib unbedingt an die bloße Naturnothwendigkeit der Empfindung gebunden sind, welche die freie Wahl ausschließt und im Individuum nichts als den Vertreter des gegensätzlichen Geschlechts erkennt, sondern daß sie dagegen sich relativ frei verhalten. — Durch diese Freiheit der Geschlechtsliebe wird aber nothwendig die Neigung als ausschließlich geschlechtliche, d. h. blos auf die Gattung gerichtete, aufgehoben und, als auf ein bestimmtes Individuum gerichtete, zu einer sittlichen erhoben. Denn die auf die Gattung oder, was dasselbe ist, auf die Begattung gerichtete thierische Geschlechtsliebe betrachtet das Individuum nur als Repräsentanten seiner Gattung, d. h. als Mittel der Begattung, während die auf das Individuum als solches gerichtete dasselbe zugleich und wesentlich in seiner Eigenschaft als Repräsentanten der Menschheit überhaupt, d. h. als Subjekt, betrachtet. Diese Betrachtungsweise, als der Empfindung selbst angehörige Form der Beziehung zwischen den verschiedenen Geschlechtern, ist schlechthin als Achtung der Subjektivität im Anderen zu bezeichnen; und in diesem Moment der „Achtung" des Anderen als freier Individualität liegt der ungeheure Unterschied zwischen der menschlichen und der thierischen Geschlechtsliebe. Die mit Achtung des gegensätzlichen Geschlechts als allgemein-menschlicher Subjektivität oder, was dasselbe ist, als freier Persönlichkeit, gepaarte wechselseitige Hinneigung des Mannes und Weibes zu einander ist mithin als das specifische Element und der substanzielle Inhalt der menschlichen Geschlechtsliebe zu betrachten, deren vollkommne Form als sittliche Einheit der beiden Geschlechter die Ehe bildet.

Aus dieser Bestimmung der menschlichen Geschlechtsliebe geht aber zugleich als nothwendige Konsequenz hervor, daß die „Ehe" nur in der Form der Monogamie ihren sittlichen Charakter bewahren kann, und daß sowohl die Polygamie wie die Polyandrie, da sie das substanzielle Element der Achtung vor der freien Persönlichkeit des Subjekts ausschließen, nothwendig auf den Standpunkt der thierischen Geschlechtsliebe oder vielmehr unter denselben hinabführen müssen, da der Ausdruck „Unsittlichkeit", welcher hiefür anzuwenden wäre, auf das Naturverhältniß der Thiere überhaupt sich nicht anwenden läßt. (33)

§ 48. Die behauptete Unabhängigkeit der als „Liebe" bezeichneten specifisch-menschlichen Empfindung von dem blos natürlichen Geschlechtsverhältniß ist aber, wie die Freiheit des Willens überhaupt, immerhin eine nur relative und daher keineswegs so zu fassen, als ob der Mensch als geschlechtlich bestimmtes Individuum sich überhaupt von der Natur und deren Forderungen emancipiren könne oder auch nur dürfe; sondern hierauf beruht eben seine Freiheit, daß er, obgleich den Forderungen der Natur, die ja mit ein Element seines eignen Wesens ist, gehorchend, sich doch zugleich dagegen frei weiß, sofern er sie als für ihn nicht unbedingt nothwendig unerfüllt zu lassen vermag. Aber solche Nichterfüllung jener Forderungen muß selber ein sittliches Motiv haben, d. h. durch die höhere Forderung der subjektiven Vernünftigkeit bedingt sein; und nur unter dieser Bedingung ist die dadurch gesetzte Freiheit selber eine sittliche. Fehlt diese Bedingung, wie in der unnatürlichen Enthaltsamkeit des Mönchthums, so erhält solche Unabhängigkeit von den Forderungen der Natur selber den Charakter der Unsittlichkeit. Andrerseits zeigt sich schon nach der natürlichen Seite hin die relative Unabhängigkeit der menschlichen Geschlechtsliebe von der blos natürlichen Geschlechtsgemeinschaft des Thiers darin, daß, während diese, z. B. in der thierischen Begattung, an gewisse Perioden, bezw. Jahreszeiten, gebunden ist, der Mensch davon völlig frei ist, und daß, wenn auch das der Naturnothwendigkeit näher als der Mann stehende Weib gewissen Geschlechtsfunktionen unterworfen ist, die ebenfalls eine periodische Bedeutung haben — womit auch die natürliche Receptivität in Zusammenhang steht — doch das der weiblichen Receptivität als geistiger immanente spontane Element ihm, dem Weibe, die relative Unabhängigkeit davon sichert.

Die Form, in welcher dies der Receptivität immanente spontane Element in die Erscheinung tritt, äußert sich als Reaction gegen die Receptivität selbst und heißt Schaam; eine Form des sittlichen Empfindens, in welcher sich einerseits sogleich die specifische weibliche Entwicklung der Sittlichkeit offenbart und welche andererseits auf dieser Seite zugleich sich schon beim Kinde (Mädchen), sobald überhaupt bei ihm die sittliche Entwicklung be-

gonnen, als allgemeine Form und Quelle des specifisch-weiblichen Empfindens kennzeichnet. Denn der Mann, dessen Wesen vorwaltende Spontaneität ist (und — wie sogleich hinzugesetzt werden kann — auch der Knabe), hat solche Art Schaam nicht, sondern bei ihm nimmt diese, als wesentlich der Receptivität angehörige Form, die aber hier nur das sekundäre Element bildet, den Charakter der Schüchternheit an. — Diese beiden Begriffe: „Schaam" und „Schüchternheit" scheinen zunächst synonym zu sein; gleichwohl erkennt man, daß sie, wenn man ihr Wesen genauer prüft, einen ganz bestimmten Gegensatz bilden: die „Schaam" des Weibes nämlich ist als die Reaction des der Receptivität immanenten und hier sekundären spontanen Elements gegen die Receptivität, die „Schüchternheit" des Mannes umgekehrt als die Reaction des der Spontaneität immanenten, aber hier sekundären receptiven Elements gegen die Spontaneität der Empfindung aufzufassen. Wie daher, in der weiteren Entwicklung dieser Wechselbeziehung, die Schaam an dieser anderseitigen Schüchternheit erstarkt, d. h. zum Bewußtsein der Macht weiblicher Anmuth führt, so ermuthigt sich die Schüchternheit an jener anderseitigen Schaam zum Bewußtsein männlicher Kraft und Würde; und diese graduell wachsende Ausgleichung der entgegengesetzten Empfindungen führt beiderseits zu der auf gegenseitiger Achtung begründeten Hingebung, worin sowohl die Schaam wie die Schüchternheit im Moment der höchsten gegenseitigen Beglückung sich aufheben, um jedoch — denn hierin beruht die Sittlichkeit solchen Verhältnisses — stets auf partielle Weise wieder zurückgenommen zu werden. Nichts stößt daher den sittlich empfindenden Mann beim Weibe mehr ab als Schaamlosigkeit, nichts das sittlich empfindende Weib beim Mann mehr als Mangel an Würde. Schaamhaftes und würdevolles Wesen sind daher die ersten und höchsten menschlichen Geschlechtstugenden, welche sich in elementarer Form daher auch schon bei der Entwicklung des Kindes, dort des Mädchens, hier des Knaben offenbaren. Alle Sittlichkeit des Weibes und des Mannes wurzelt in diesen beiden formal entgegengesetzten Urtugenden, denn weder sind die weiblichen Eigenschaften der Unschuld, Züchtigkeit, Sanftmuth u. s. f. ohne jene Zartheit schaamhafter Empfindung, welche die

geistige Anmuth des Weibes ausmacht, noch die männlichen Eigenschaften der Biederkeit, der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Konsequenz des Handelns u. s. f. ohne jene ruhige Selbstgewißheit würdevoller Kraft, worauf der Adel des Mannes beruht, denkbar (34).

§ 49. Da die Ehe nun, wie schon bemerkt, als die sittliche Form der Ausgleichung dieses tief im Wesen des subjektiven Geistes selbst begründeten Gegensatzes zu betrachten ist, so ist es erklärlich, warum diese Ausgleichung oft bis zu einer leiblichen Verähnlichung, besonders der Gesichtszüge geht, wie denn die Erfahrung keineswegs vereinzelt dasteht, daß Ehegatten, die eine lange Reihe von Jahren in harmonischer Gemeinschaft leben, allmälig einander immer ähnlicher werden. Blos körperlich betrachtet, wäre solche Assimilation ganz unerklärlich. Eine andere Ausgleichung von noch konkreterer Natur liegt in dem Produkt der Begattung, im Kinde, das die Züge und Charaktereigenschaften beider Eltern in sich vereinigt, aber doch stets in der Weise, daß die eine oder andere Potenz in bestimmender Weise darin vorwaltet. Und zwar ist dies Vorwalten aus demselben Grunde nothwendig, wie die Thatsache, daß das Kind entweder dem Geschlecht des Vaters oder dem der Mutter angehört. Aber auch bei dieser Einseitigkeit offenbart sich doch auch wieder das Gesetz der Ausgleichung darin, daß in den überwiegend meisten Fällen der Charakter der Mutter, soweit in dieser das spontane Element thätig ist, sich in dem Knaben, der des Vaters, soweit in diesem das receptive waltet, sich in dem Mädchen wiederspiegelt; ja selbst die äußere Aehnlichkeit wird häufig durch diesen Gegensatz bestimmt. Was die Ursache jener durch die Ehe bewirkten Assimilation der Gesichtszüge betrifft, so liegt dieselbe offenbar darin, daß, während Mann und Weib vor solcher Gemeinschaft einen gleichsam noch abstrakten Gegensatz bilden, durch dieselbe der Mann nothwendig Elemente des weiblichen Wesens, das Weib solche des männlichen in sich aufnimmt, so daß jeder Theil sich um ebensoviel dem Begriff des allgemeinen Menschen nähert. So mildert sich die Schroffheit, welche mit der männlichen Kraft verbunden ist, zur Nachgiebigkeit des „Ehemanns", so erstarkt die Weichheit und schaamvolle Zurückhaltung des Weibes zur Sicherheit und Selbstständigkeit der

„Hausfrau“. Im Extrem führt solche Assimilation der Gegensätze zu jener schon mehr oder weniger dem sittlichen Verhältniß widersprechenden Form der Ehe, welche man scherzhaft, aber doch mit dem Nebenklang der Verächtlichkeit, „Pantoffelregiment“ nennt, d. h. zu jenem Zustand, in welchem die Nachgiebigkeit des Mannes zur Schwäche, die Selbstständigkeit des Weibes zur Selbstherrschaft sich steigert. Gleichwohl ist bis zu einer gewissen Grenze die Abschleifung des Gegensatzes eine nothwendige und berechtigte Konsequenz.

Als „Hausfrau“ ist nämlich das Weib Mittelpunkt des häuslichen Organismus, in dem es frei und selbstständig schalten und walten darf; sie erhält dadurch sogar den Charakter jener Eigenschaft, welche dem Manne als solchem zukommt, nämlich der Würde, während der Mann, dessen Thätigkeitsschwerpunkt draußen, in der Welt, liegt, dem Detail dieser Organisation der Häuslichkeit nicht diejenige Aufmerksamkeit und das specielle Interesse widmen kann, welche dem überhaupt mehr auf das Kleine und Begrenzte gerichteten Sinn des Weibes natürlich sind. Aber das Haus ist die Welt im Kleinen, wie die Familie das Vorbild und die Basis des Gemeinde- und Staatslebens. Entfaltet daher der Mann nach dieser Seite hin eine erfolgreiche Thätigkeit als Gesetzgeber, Krieger, Gelehrter, Künstler u. s. f., so sichert ihm gerade diese Thätigkeit in den Augen des Weibes, das darauf mit einem sich selbst bescheidenden Stolz blickt, einen so hohen Standpunkt, daß er, unbeschadet *seiner* Würde, sich ihrer Herrschaft in der ihr zustehenden Thätigkeitssphäre fügen und selbst in Dingen, die vielleicht nicht seine volle Billigkeit haben, weil er nicht den großen Werth darauf legt, den sie in den Augen der Frau haben, duldsam, des lieben Friedens wegen, unterwerfen mag. Wie das Weib daher als Hausfrau die ursprünglich männliche Eigenschaft der Würde annimmt, so der Mann als Hausherr die ursprünglich weibliche Eigenschaft der Duldung und Nachsicht; zwei Eigenschaftsausgleiche, die sich in dem aus der Ehegemeinschaft hervorgehenden Verhältniß der „Familienmutter“ und des „Familienvaters“ in noch erhöhtem Grade ausprägen.

§ 50. Die Familie ist nun diese höhere Form der Ehegemeinschaft, zu welcher die Hingebung, als wahrhaft menschlicher, d. h. innerhalb der Natur sittlich berechtigte Vertrauensakt, durch die Geburt des Kindes führt. Diese bringt daher die Ehe erst zur wahrhaften Erfüllung des in der Liebe nur abstrakt gesetzten natürlichen und sittlichen Zwecks und verleiht der Liebe, indem sie dieselbe zu einer Familiengemeinschaft macht, einen reineren allgemein-menschlichen Charakter. Indem Mann und Weib durch den Akt der Geburt des Kindes so in ein neues, in höherem Sinn sittliches Verhältniß treten als „Vater" und „Mutter", so bleiben sie zwar zugleich Gatten, aber sie bleiben es nicht mehr als nur solche, sondern ihr Interesse, das bisher nur ein gegenseitiges, als Wechselwirkung auf einander, war, erhebt sich, indem es in einem Dritten, dem Produkt ihres eignen Wesens und ihrer wechselseitigen Neigung, zusammentrifft und von hier aus nach beiden Seiten reflektirt wird, zu der reineren Form begierdeloser Elternliebe: so werden der Mann, der in seinem Weibe zugleich die Mutter seines Kindes verehrt, das Weib, welches in dem Mann zugleich den Vater ihres Kindes liebt, in höherem, sittlich tieferen Grade Gatten als vorher. Wenn daher in der thierischen Geschlechtsgemeinschaft, welche ja in vielen Fällen sogar die Form der Monogamie annimmt, noch manche Anklänge an Gattenliebe zu erkennen sind, so beziehen sich diese doch ausschließlich auf den blos natürlichen Zweck der Gemeinschaft, nämlich der Fortpflanzung der Gattung. Das Männchen des Vogels füttert die das Nest bebrütende Gefährtin, ersetzt sie wohl auch selbst — denn dies gehört mit zur Zeugung —, wenn sie zeitweise das Nest zu verlassen gezwungen ist u. s. f.; allein sobald das Junge soweit gefördert ist, daß es sich selbst erhalten kann, wird es von den Eltern seinem Schicksal überlassen und nicht mehr gekannt, d. h. das anscheinend dem menschlichen analoge Familienverhältniß ist hier mit dem erreichten Naturzweck für immer und vollständig aufgehoben. Was man daher auch von der aufopferungsfähigen Liebe der Thiermütter zu ihren Jungen, z. B. daß die schüchternsten muthig, die wildesten zahm werden, wenn es sich um Beschützung ihrer Brut handelt, rühmen mag: diese Liebe geht immer nur bis

zu dem Punkte, daß der Zweck, Hervorbringung und Erhaltung der Gattung, erreicht wird, niemals darüber hinaus. Alles Uebrige und Weitere wird der Natur, d. h. dem Instinkt des jungen Thiers selbst, überlassen.

Wenn daher die Ehe nicht durch die Geburt eines Kindes solchen höheren konkret-sittlichen Inhalt erhält, sondern Mann und Weib in der abstrakten Wechselwirkung ihrer Gattenliebe zu verharren genöthigt sind, so mag man zwar ein solches Verhältniß in gewissem Sinne ein „ideales" nennen, wenigstens so lange die Gatten ihre Jugend und damit ihre geschlechtliche Anziehungskraft bewahren; aber solche „Idealität" besitzt die kinderlose Ehe doch immer nur in dem Sinne, daß ihr als Ehe noch die wahrhafte Vollendung und daher die Realität des Begriffs als vollkommener sittlicher Geschlechtsgemeinschaft mangelt. Da das Weib in solchem Verhältniß nothwendig etwas vom Mädchen, der Mann etwas vom Jüngling behält, so kann jenes ebensowenig sich zu dem Standpunkt würdevoller Selbstständigkeit erheben, welche die „Familienmutter" mit der Glorie weihevoller Hoheit umstrahlt, als dieser im Stande ist, zu jener Sänftigung des Charakters zu gelangen, welche dem „Familienvater" einen neuen Reiz verleiht. Das „Kind" ist gleichsam der symbolische Abschluß der geistigen Trinität, welche die Vollendung der sittlichen Geschlechtsgemeinschaft bildet, und es ist daher keineswegs zufällig, daß die Sprache in der Bezeichnung des Kindes die neutrale Form gebraucht, weil in der That in ihm, obschon es selbstverständlich einem bestimmten Geschlecht angehört, zunächst doch dieser Unterschied, hinsichtlich der durch seine Geburt realisirten, höheren, sittlichen Einheit der Ehe, nicht in Betracht kommt. Nicht dies ist das Wichtige in dem Resultat der Geburt, daß sei es ein Knabe, sei es ein Mädchen, sondern zunächst nur dies, daß überhaupt ein *Kind* geboren ist.

§ 51. Gleichwohl bleibt dieser durch die Geburt des Kindes zur konkreten Realisation gelangte Begriff der Familie noch mit einer Einseitigkeit behaftet, insofern in dem *einen* Kinde, da es nothwendig entweder ein Knabe *oder* ein Mädchen ist, die Geschlechtsdifferenz eben nur auf einseitige Weise vertreten sein kann; hieraus aber folgt, daß die „Familie" ihre vollkommenste Gestalt erst durch

die Geburt eines zweiten und zwar von dem ersten, geschlechtlich verschiedenen, Kindes erhält. Dies Ereigniß bezeichnet abermals einen neuen und wesentlichen Abschnitt in der Entwicklung des Familienverhältnisses, und zwar nach verschiedenen Richtungen hin. Denn die bisherige Einfachheit der Beziehung der Eltern zu dem ersten (einen) „Kinde" macht jetzt der differenten Empfindung derselben zum „Sohn" und zur „Tochter" Platz; eine Differenz, die in doppelter Hinsicht eine Ungleichartigkeit des Empfindens bedingt, insofern nicht nur — wie schon früher angedeutet wurde — die Empfindungsweise sowohl des „Vaters" wie der „Mutter" einerseits zum „Sohn", andererseits zur „Tochter" überhaupt eine wesentlich verschiedene ist, sondern auch die Empfindungsweise des Vaters zum Sohn einen andern Charakter besitzt als die der Mutter zum Sohn, und ebenso die Empfindungsweise beider zur Tochter. Prüft man nämlich diese Differenzen näher, so erkennt man, daß die Zärtlichkeit des Vaters zur Tochter, aber auch umgekehrt, ebenso wie die der Mutter zum Sohn, und umgekehrt, eine intensivere und zugleich zartere, m. a. W. idealere Färbung zeigt als die zwischen Vater und Sohn, bezw. zwischen Mutter und Tochter, weil in dem letzteren Doppelverhältniß die Geschlechtsgleichheit dem Empfinden von vorn herein ein mehr vertrauliches, die Liebesempfindung mehr als Freundschaftsgefühl offenbarendes Gepräge verleiht. Und zwar werden sich diese differenten Empfindungsformen mit zunehmendem Alter des Kindes, anstatt abzunehmen, um so mehr verschärfen und befestigen. — So wirkt der Geschlechtsunterschied, und zwar in seiner reinsten, weil von allem sinnlichen Reiz freien und deshalb durchaus ethisch-ästhetischen Bedeutung (denn diese Seiten sind hier nicht zu trennen), wesentlich bestimmend auf die Natur sowohl des elterlichen wie des kindlichen Empfindens ein.

Endlich wäre noch, um keine Lücke in der Darlegung der mannigfach komplicirten Beziehungen der Familienglieder übrig zu lassen, das gegenseitige Verhalten des ebenfalls durch die Geschlechtsdifferenz bedingten Empfindens der Geschwister zu einander zu betrachten. Da dieser Punkt, obschon bereits in sehr früher Zeit, lange vor Erwachen des sog. Geschlechtstriebes, die Charakter-

bildung einerseits des Knaben, andrerseits des Mädchens sehr wesentlich durch den Geschlechtsunterschied bedingt erscheint, zunächst mehr nach der Seite der Anschauung gravitirt, also wesentlich ästhetische Bedeutung hat, so kann darauf erst im V. Kap. (§ 96 ff.) näher eingegangen werden. Zugleich werden dann auch die dabei hervortretenden sittlichen Momente zur Erwähnung gelangen. Kehren wir jetzt, um die weitere Entwicklung in der Genesis des Menschen als sittlich-empfindenden Individuums in's Auge zu fassen, zum Ausgangspunkt, der Geburt des Kindes, zurück.

§ 52. b. Wir haben gesehen, daß die vollkommene Realisation des Begriffs der Familie erst durch die Aufhebung der neutralen Einheit des Kindes, d. h. durch die Geburt eines zweiten, aber geschlechtlich von dem ersten verschiedenen Kindes erreicht wird. Aber auch für den konkreten Anfang des Prozesses ist diese Differenz sehr wesentlich, weil nur in ihr der Fortschritt in der Entwicklung sich auf konkrete Weise zu realisiren vermag. Und zwar geschieht letzteres dadurch, daß der erst abstrakte, d. h. zunächst nur natürliche Gegensatz des neugebornen Kindes als „Knaben" oder „Mädchens" in dem Fortgang durch die Altersstufen eine stetige Zunahme an konkretem Inhalt erhält, oder: der Gegensatz als solcher erhält von Stufe zu Stufe in kontinuirlicher Weise eine größere Bestimmtheit, auch für die Empfindung des betheiligten Subjekts selbst. Gewöhnlich pflegt man nur gewisse Abschnitte in diesem Fortgang durch die Altersstufen mit bestimmten Namen zu kennzeichnen: der Knabe wird zum „Jüngling", das Mädchen zur „Jungfrau" — hier ist dann mit dem Eintritt der geschlechtlichen Reife allerdings ein Kulminationspunkt erreicht — der Jüngling zum „Manne", die Jungfrau zum „Weibe" u. s. f., bis in hohem Alter die Schärfe der Gegensätze sich wieder bis zu einem gewissen Grade ausgleichen, um schließlich im „Greise" und der „Greisin" der Art neutralisirt zu werden, daß darin gleichsam eine Rückkehr zum neutralen Kindheitszustande (35) — und zwar sowohl in geistiger wie in körperlicher Beziehung — eintritt, wodurch der Kreis der Entwicklung geschlossen ist; ein Abschluß, welcher in dem durch Altersschwäche bedingten natürlichen Ende, im Tode, seinen Ausdruck findet.

Jene mit bestimmten Namen bezeichneten Altersstufen dürfen aber nicht so aufgefaßt werden, als ob sie bestimmte Abschnitte bilden, die gleichsam als Ruhepunkte den kontinuirlichen Fluß der Bewegung in irgend einem meßbaren Zeitmoment unterbrechen und zum Stillstand bringen; höchstens könnten sie als Knotenpunkte bezeichnet werden, in denen sich die Bewegung zu einem konkreten Resultat zusammenschließt, welches aber sofort wieder zu neuer gegensätzlicher Entwicklung drängt: so scheint die Bewegung zwar zwischen zwei solchen Knotenpunkten sich zu verlangsamen, in der Erreichung derselben sich zu beschleunigen; aber dieser Schein existirt thatsächlich nur für die Beobachtung, auf welche die Erreichung des Resultats den Eindruck des Plötzlichen und Ueberraschenden macht, nicht aber an sich, d. h. vom Gesichtspunkt der kontinuirlichen Bewegung selbst.

Noch eine andere Bemerkung ist hiebei zu machen, nämlich über die Nothwendigkeit des Durchlaufens des *ganzen* Entwicklungskreises als wesentlicher Bedingung für die Vollendung des Prozesses. Es liegt zwar die Vorstellung nahe, daß mit der Erreichung jenes Punktes, welcher gleichsam die Peripetie des Lebensdramas darstellt und der vorhin als der Kulminationspunkt der Entwicklung bezeichnet wurde, sofern sich in ihm die bis dahin aufsteigende Linie der Bewegung nunmehr in eine absteigende verwandelt, das höchste Resultat des Prozesses überhaupt erreicht, gleichsam das „Ideal" des Menschen realisirt sei. Allein wenn auch in diesem höchsten Punkte die *natürlichen* Geschlechtsfunctionen zu ihrer höchster Kraft gelangt sind, so enthält er gleichwohl noch keineswegs den vollen Inhalt des Begriffs, weil er nicht blos die *voraufgehende* Entwicklung, da er ihr Resultat ist, voraussetzt und folglich sie als wesentliches Moment in sich enthält, sondern durch ihn andrerseits auch die *folgende* Entwicklung als nothwendig gefordert wird. Der in der Fülle seiner Kraft stehende Mann, das zur vollen Blüthe ihrer Schönheit entwickelte Weib haben, wenn sie in diesem Kulminationspunkt ihrer Entwicklung dahin gerafft werden, daher denn auch — und hierin offenbart sich wiederum ein wesentlicher Unterschied gegen die Entwicklung des Thiers, weil hier nur die Naturseite derselben

in Frage komme — den vollen Begriff des Menschen noch nicht realisirt; sondern hiezu gehört, daß sie die weiteren Entwicklungsstufen bis zum Greisenalter durchlaufen, in welchem sie wieder in den Zustand der Neutralität — diesen Ausdruck nicht nur körperlich, sondern auch geistig genommen — zurücksinken. Der Irrthum, welcher in der Annahme liegt, der Mensch habe mit der Erreichung jenes natürlichen Kulminationspunktes sein höchstes Ziel der Entwicklung erreicht, beruht darauf, daß man den Vorgang, auch nach der geistigen Seite hin, immer nur als einen natürlichen betrachtet. Aber wenn man erwägt, daß erst nach Überschreiten jenes höchsten Grenzpunktes zwischen der auf- und absteigenden Linie der Bewegung Elemente zur Wirksamkeit gelangen, die bis dahin mehr oder weniger latent geblieben waren und die gleichwohl den Menschen als Geist überhaupt in höherem Grade charakterisiren, als dies vorher möglich war, wo er noch an die mehr natürlichen Elemente der Körperkraft und des Empfindungsdrangs gebunden war, so ergiebt sich das Irrthümliche solcher Vorstellung. Erst nachdem sich die Naturseite im Menschen beruhigt und jenes Princip der Ausgleichung der Gegensätze in Wirksamkeit tritt, erst da erhebt sich die Entwicklung des Menschen zu einem höheren allgemein-menschlichen Dasein, worin der Geist zur vollen Entfaltung seiner sittlichen wie intellektuellen Kräfte gelangt. Und so ist es denn gerade dasjenige Alter, welches zwischen dem reifen Mannesalter und dem zusammensinkenden Greisenalter in der Mitte liegt, in welchem der Mensch als Geist zur größten Klarheit des Bewußtseins nicht nur, sondern auch zur höchsten Reinheit des Wollens und — wie wir sogleich hinzusetzen können — zur höchsten Reife der Anschauung gelangt. Erst in diesem Alter ist er fähig und geneigt, Alles — wie Spinoza sagt — sub specie aeternitatis zu betrachten; d. h. es beginnt für ihn sowohl als denkende, wie als sittlich handelnde, wie endlich als künstlerisch gestaltende Intelligenz jetzt erst die specifisch-menschliche Entwicklung als subjektiven Geistes, die Periode seines allgemein-menschlichen Daseins.

§ 53. Die Verfolgung des Entwicklungsprozesses durch die Altersstufen hindurch nahm zwar Rücksicht auf die geschlechtliche

Doppelseitigkeit des Fortgangs, ohne indeß jede Seite für sich als diese specifisch der andern entgegengesetzte in Betracht zu ziehen. Von diesem Gesichtspunkt aus erkennt man nun, daß die Entwicklung auf demselben allgemeinen Gesetz beruht, welches dem gesammten Prozeß der Selbsterzeugung des subjektiven Geistes zu Grunde liegt, nämlich auf der Wechselwirkung zwischen den Elementen der Receptivität und Spontaneität, oder — wie jetzt kurz, ohne Gefahr eines Mißverständnisses, gesagt werden kann — der natürlichen und geistigen Potenz im Menschen; konkret ausgedrückt: sowohl der männliche Mensch, als vorwaltend spontane, wie der weibliche, als vorwaltend receptive Dynamis, durchläuft — jener in der Stufenfolge des Knaben, des Jünglings, des Mannes, dieser in der Stufenfolge des Mädchens, der Jungfrau, des Weibes — denselben Prozeß; nur daß, durch die verschiedenwerthige Stellung der beiden in Wechselwirkung stehenden Bewegungselemente auf beiden Seiten, der ursprüngliche Gegensatz zwischen ihnen bis hinauf zu der Peripetie der Bewegung nicht nur überhaupt bestehen bleibt, sondern von Stufe zu Stufe in verschärfterer Form auftritt, bis über jene Grenze hinaus dann, in der absteigenden Linie der Bewegung, die Verschärfung in eine allmälige Abschleifung umschlägt.

§ 54. Jener Gegensatz nun offenbart sich bereits in den allererſten Stadien der Entwicklung: Das Kind, als dieser neutrale Anfang des Prozesses, zeigt, sobald dieser überhaupt als Prozeß erkennbar ist, sogleich diese specifische Differenz in der Form seiner Thätigkeit, und zwar gleicher Weise in allen drei Formen desselben. Schon in den ersten elementaren Ausdrucksweisen des Erkennens, Begehrens und Gestaltens prägt sich einerseits das Knabenhafte, andrerseits das Mädchenhafte mit einer anfangs zwar kaum merklichen, aber stetig sich steigernden Prägnanz aus. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Sphäre der Anschauung, weil in dieser eine harmonische Ausgleichung der gegensätzlichen Elemente der praktischen und theoretischen Thätigkeit stattfindet, welche der Freiheit des sich entwickelnden Geistes den unbeschränktesten Spielraum gewährt, während das Erkennen als wesentlich theoretische Thätigkeit ebenso sehr an das Objekt, wie das Begehren als wesentlich prak-

tische an das Subjekt gebunden ist. Wenn man Knaben und Mädchen — und zwar in den ersten schwachen Regungen des anschauenden Geistes — beim Spiel (denn dies ist der elementare Anfang des Prozesses nach dieser Seite hin) beobachtet, so erkennt man sogleich den specifischen Unterschied der Geschlechtscharaktere; im Spiel des Knaben die Tendenz des Hinausstrebens, des Forderns, des Herrschens, im Spiel des Mädchens die Tendenz des sorglich Bewahrenden, des zärtlich Pflegenden, des Anschmiegenden. Man kann sagen, die Natur des Knaben sei, als wesentlich spontan, von liberaler, die des Mädchens, als wesentlich receptiv, von konservativer Art. Dort verschärft sich jene knabenhafte Eigenschaft bis zum Eigensinn und Trotz, hier die mädchenhafte bis zur Aengstlichkeit und Schwäche; und es ist daher vollkommen berechtigt, daß man dem Knaben eher Trotz und Eigensinn, als natürliche Ausflüsse seines specifischen Wesens, dem Mädchen eher Aengstlichkeit und allzugroße Nachgiebigkeit, als natürliche Ausflüsse des seinigen, nachsehen darf, während beim Knaben Furcht und Schwäche, beim Mädchen Eigensinn und Trotz, weil sie naturwidriger erscheinen, auch sittlich tadelnswerther sind.

Da es sich hier bei dieser Betrachtung nur um die Elemente des Prozesses handelt, so kann der hier im Princip angedeutete Entwicklungsgang durch die verschiedenen Altersstufen nicht weiter verfolgt und nur bemerkt werden, daß sich derselbe Gegensatz, nur in stetig sich noch verschärfender Weise, auch in ihnen offenbart; wobei zu beachten, daß, sofern in diesem Doppelprozeß auf der männlichen Seite das Element der Spontaneität, auf der weiblichen das der Receptivität vorwaltet, damit zugleich ausgedrückt wird, daß auf jener Seite der „Geist" im specifischen Sinne des Worts, auf dieser die „Natur" wesentlich bestimmende Bewegungsprincipien sind. Die Sprache deutet dies in ihrem meist sichern Instinkt dadurch an, daß sie die Bezeichnungen für „Mann" und „Mensch" — letztere im Sinne eines specifisch geistigen Wesens (vergl. mens) — derselben Wurzel entnimmt, daher im Französischen l'homme beides bedeutet, während in foemina (von *φύω*, gebären, daher *φύσις* „die Natur" als die Allgebärerin) deutlich die vorwaltende Naturhaftigkeit des Weibes accentuirt wird. Hiermit hängt auch

zusammen, daß das Weib, weil es der Natur näher steht als der Mann, viel früher mit seiner körperlichen sowohl wie geistigen Entwicklung abschließt (36); ganz abgesehen von gewissen natürlichen Functionen, an die das Weib, nicht aber der Mann gebunden ist.

§ 55. c. Obschon in der obigen Erörterung der Entwicklungsprozeß des empfindenden Geistes auf Grund des Geschlechtsgegensatzes als ein wesentlich konkreter, d. h. als ein einerseits männlicher, andrerseits weiblicher, sich darstellte, so blieb derselbe bisher doch immer noch mit der Abstraktion behaftet, daß dabei der Begriff „Mensch" selbst in einem ganz allgemeinen Sinne, nämlich als identisch mit dem Begriff des subjektiven Geistes überhaupt, gefaßt werde. Nun ist zwar dieser Begriff des subjektiven Geistes allerdings die allgemeine Basis des Menschen und der Geschlechtsgegensatz die erste Differenz, in welche die abstrakte Einheit des Begriffs auseinandergeht; aber, sofern der Mensch zugleich als konkretes Produkt der in sich differenten Naturorganisation der Erde, als dieses bestimmten Weltkörpers in seiner Stellung zum Universum und zunächst zum Sonnensystem, erscheint, treten noch anderweitige, sein reales Wesen in differenter Weise bestimmende Elemente in Wirksamkeit: die Raeenunterschiede. Der Mensch ist über die ganze Oberfläche der Erde vertheilt, folglich an die Natur dieser Oberfläche hinsichtlich seiner leiblichen und demzufolge auch geistigen Entwicklung gebunden; die Oberfläche der Erde bietet aber, und zwar zunächst in einer durch die Stellung der Erde zur Sonne bedingten, sehr großen Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse, außerordentlich große Differenzen dar, an denen der Mensch als Naturwesen und folglich auch als geistiges Wesen selbstverständlich Theil nimmt. Diese Differenzen werden ihrem Wesen nach entweder hindernd oder fördernd, jedenfalls aber modifieirend, auf die Entwicklung des Menschen nach allen Seiten seiner Thätigkeit, also auch auf die Natur seines sittlichen Empfindens, einwirken müssen.

Die dem organischen Leben überhaupt und folglich auch dem Lebensprozeß des Menschen feindseligsten Theile der Erdoberfläche sind nun diejenigen, welche der Einwirkung der Sonnenwärme

entweder am meisten oder am wenigsten ausgesetzt sind, die sog. heiße und kalte Zone; am förderlichsten für seine Entwicklung dagegen werden die in der Mitte zwischen diesen Extremen liegenden Zonen sein. Zieht man außerdem die besondere Gestaltung der Erdoberfläche hinsichtlich der Vertheilung des Landes und Wassers in Betracht, wonach das erstere mehr auf die nördliche, das letztere mehr auf die südliche Hemisphäre sich koncentrirt, so folgt, daß die Entwicklung des Menschen vorzugsweise sich auf die mittlere (gemäßigte) Zone der nördlichen Erdoberfläche beschränken wird. Es könnten dann weiterhin noch — auf Grund der anderweitigen natürlichen Differenzen zwischen den verschiedenen Erdtheilen hinsichtlich der Vertheilung von Gebirg und Ebene, der Anzahl, Größe und Richtung der Flüsse u. s. f. — die Ursachen aufgesucht werden, warum es gerade der eine Erdtheil, Europa, ist, in welchem sich der Mensch zu seiner höchsten Vollkommenheit entwickeln mußte. Allein für unsern Zweck genügt, die aus diesen Differenzen mit Nothwendigkeit sich ergebende Thatsache zu konstatiren, daß der Mensch sich als konkretes Produkt der allgemeinen irdischen Organisation, wie diese selbst, zu bestimmten Gegensätzen differenziren muß, die man bekanntlich als „Menschenracen" bezeichnet.

Faßt man nun zunächst die oben erwähnten klimatischen Unterschiede der Zonen als Kriterium der Unterscheidung, so erhält man eigentlich nur drei Racen, die man, wie die Zonen selbst, als heiße, kalte und gemäßigte bezeichnen kann. Dieselben entsprechen im Allgemeinen den Typen der Negerrace, der mongolischen und der indogermanischen Race. Aber die vorhin erwähnten anderweitigen Differenzen der Erdoberfläche, sowie die zahlreichen Völkerwanderungen, welche die an das Klima gebundenen einfachen Gegensätze vielfach verschoben haben, mußten selbstverständlich auf diese einfachen Typen wesentlich modificirend einwirken, weshalb außer den drei genannten noch zwei andere Typen als Racenunterschiede bezeichnet zu werden pflegen, die malayische und die Race der amerikanischen Indianer. Die Abgrenzung zwischen den verschiedenen Racen-Typen hat indeß für unsern Zweck wenig Werth, sondern wesentlich nur die Thatsache, daß der Mensch als konkretes Wesen nur innerhalb dieser natürlichen, weil

durch die Natur der Erdoberfläche bedingten Differenzen als existirend gedacht werden kann. Was die erste, zwar einfachste, aber auch abstrakteste Differenz, nämlich den Gegensatz zwischen den Racen der kalten und heißen Zone und, als deren Ausgleich, die Race der mittlern Zone, betrifft, so ist leicht einzusehen, daß die beiden erstgenannten nothwendig die niedrigsten Stufen in der Entwicklung des Menschenbegriffs einnehmen müssen, weil einerseits die zu große Kälte überhaupt ein Hinderniß für die Entwicklung des organischen Lebens ist, andrerseits die zu große Hitze zwar zu einer übermächtigen Ausbildung der physischen Seite des Menschen, aber auf Kosten der geistigen Seite desselben, führen muß. Beim Grönländer ist daher die leibliche Ausbildung eine so geringe, daß dieser Mangel zugleich als ein solcher an den für die geistige Entwicklung nothwendigen körperlichen Organen erscheint, während umgekehrt beim Neger durch die vorherrschende Ausbildung des natürlichen Organismus eine dem Zustand thierischer Wildheit ähnliche Entwicklung hervorgebracht wird. Wenn daher die geistige Beschränktheit hier wesentlich die der ungezähmten Naturkraft überhaupt ist und die Willensregungen und Empfindungen des Negers deshalb mehr die Form des thierischen Instinkts haben, so zeigt die geistige Beschränktheit des Grönländers dagegen mehr den Charakter einer kindlichen Unmündigkeit, mit welcher geistigen Impotenz sich daher auch die Harmlosigkeit des Kindes verbindet, allerdings in einer Gestalt, die, weil ihr die leibliche Anmuth des Kindes mangelt, fast schon den Eindruck jener greisenhaften Mißform macht, die man als „Cretin" bezeichnet.

Wie schon bemerkt, lassen sich die charakteristischen Differenzen der fünf gewöhnlich als besondere Racen bezeichneten Menschentypen schwer feststellen, am wenigsten aber ihr Ursprung nachweisen. Bemerkenswerth ist indeß, daß die Bibel auch nur drei Racen unterscheidet, nämlich die Japhetiten, Semiten und Hamiten, welche aber als aus einem Urstamm, Noah, hervorgehend, in einem Verwandtschaftsverhältniß zu stehen scheinen. Unter den „Japhetiten" versteht man die verschiedenen Zweige der kaukasischen (indogermanischen) Race, unter den „Semiten" die der Juden, Assyrer, Araber, Phönizier, Kopten u. s. f. Diese beiden Haupt-

äste des biblischen Menschen würden also noch innerhalb der oben als „mittlere" bezeichneten Race stehen, und es wäre die Frage, ob die Hamiten, unter denen die Bibel hauptsächlich die ursprünglichen Bewohner Kanaans und Aegyptens, also der Küsten des mittelländischen Meers, keineswegs aber die eigentlichen Neger versteht, nicht als dritter Ast der mittleren Race aufzufassen wäre. Hienach hätten wir in der Richtung von Norden nach Süden die drei Racen der kalten, mittleren und heißen Zone, und in der mittleren von Westen nach Osten wieder die drei der kaukasischen, semitischen und hamitischen Verästung.

§ 56. Wie dem auch sein mag, so scheint doch aus diesen Betrachtungen dies als unzweifelhaft hervorzugehen, daß, wie die mittlere Race den schroffen Gegensatz zwischen der kalten und heißen Zone ausgleicht und daher im Allgemeinen als die relativ höchste Basis für die Entwicklung des Menschen überhaupt zu betrachten ist, so innerhalb dieser allgemeinen Sphäre die indogermanische Race wieder als die relativ höchste Form für die Kulturentwicklung der Menschheit überhaupt und der sittlichen im Besondern aufgefaßt werden muß; ferner aber, daß, wenn wir auch nur in der letzteren die höchsten und reinsten Formen der Entwickelung des subjektiven Geistes — und zwar hinsichtlich aller drei Thätigkeitssphären desselben — zu suchen haben, dennoch auch diejenigen Formen, welche diese Entwicklung in den niedrigeren Typen annimmt, durch die Natur derselben bedingt und insofern als berechtigt zu betrachten sind.

Es wäre daher durchaus irrig und führte zu gänzlich falschen Konsequenzen (37) hinsichtlich der Beurtheilung der Denk-, Empfindungs- und Anschauungsweise der verschiedenen Racen, wenn die Philosophie ein abstraktes Ideal — sei es für die Sphäre der Intelligenz, sei es für die der Sittlichkeit, wie endlich für die der ästhetischen Anschauung — als absolute Norm aufstellen und jede Abweichung davon als eine tadelnswerthe Verletzung desselben, in der sittlichen Empfindungssphäre mithin kurzweg als „Sünde", „Laster" und „Verbrechen" bezeichnen wollte. Der Mensch und seine Thätigkeit ist nur innerhalb der ihm von der Natur selbst gesteckten Grenze richtig zu beurtheilen, und es ist mehr als fraglich,

ob die Uebertragung der für die eine Race passenden Vorstellungen von Dem, was „wahr", „gut" und „schön" sei, auf eine andere, ihrer Natur nach wesentlich differente Race (z. B. die Verbreitung des Christenthums unter den Negern und australischen Wilden durch Missionäre) wirklich zu einer Erhebung statt zu einer bloßen Verwirrung der Vorstellungen und damit unter Umständen sogar zu einer Entsittlichung — im Sinne der dieser Sphäre adäquaten und daher naturgemäßen Vorstellung von Sittlichkeit — führen dürfte. Man darf nicht vergessen, daß die Freiheit des subjektiven Geistes — auch in den höchsten Bethätigungsweisen derselben — immerhin nur eine relative ist, eine Relativität, die ihren Grund grade in jenen durch die Natur selbst gesetzten Differenzen hat, und die sich deshalb durch keine künstlichen Veredlungsversuche beseitigen läßt.

§ 57. d. Mit den bisher betrachteten drei substanziellen Differenzen, nämlich dem Geschlechts-, dem Alters- und dem Racenunterschied, steht nun weiterhin als Produkt derselben ein weiterer Unterschied in Verbindung, welcher zu einer noch konkreteren Form des Menschenbegriffs führt: die Verschiedenheit der Temperamente. Das „Temperament" ist zunächst in leiblicher Beziehung reine Naturbestimmtheit, in geistiger daher wesentlich Receptivität; in letzterer Hinsicht also ein substanzielles Element des Charakters, mag man diesen Ausdruck nun im Sinne des Racentypus oder des Individuums innerhalb des Geschlechtsgegensatzes fassen. Seinem Wortsinne nach bedeutet „Temperament" eine specifische Mischung der organischen Lebenssäfte, in welcher namentlich das Blut eine bestimmende Rolle spielt. Man spricht in diesem Sinne von „heiß"- und „kaltblütigen" Charakteren. Dies ist der einfachste Gegensatz, der durch die Bezeichnungen „sanguinisch" (von sanguis, Blut) und „phlegmatisch" ausgedrückt wird.

Da in dem Temperament überhaupt das Element der Receptivität wirksam ist, so wird sich dies in dem „sanguinischen" Temperament in positiver Weise bemerklich machen: der Sanguiniker ist deshalb nach der Seite der Intelligenz leicht empfänglich für Wahrnehmungseindrücke, daher leichtgläubig, der Selbsttäuschung unterworfen, weil ihm die kaltblütige Prüfung abgeht; nach der

Seite der Willensthätigkeit sich leicht begeisternd, begehrlich, zu großem Tugend-Enthusiasmus wie zu großen Verbrechen fähig; nach der Seite der Anschauung phantasiereich, plänemachend, zum Idealismus geneigt: in allen drei Richtungen vorherrschend Optimist.

Den Gegensatz dazu bildet der Phlegmatiker (38), bei welchem die Receptivität zu schwach ist, um das dem Geiste immanente Element der Spontaneität außer Wirkung zu setzen. Von dem Phlegmatiker sagt man daher in gewissem Sinne mit Recht, daß er „wenig" oder „kein Temperament" habe, wobei man eben „Temperament" in dem positiven Sinne der vorwaltenden Receptivität auffaßt. Denn die Spontaneität hat wesentlich den Charakter der Initiative, der kritischen Prüfung, der Ueberlegung, folglich auch der Reaction gegen die Wahrnehmungs- und Empfindungseindrücke. Während daher der Sanguiniker durch den relativen Mangel dieser Reactionsfähigkeit zwar leicht entflammt wird, aber — da schließlich die Reaction dennoch nicht ausbleiben kann — zugleich sein Feuer auch ebenso schnell verglüht, weil seine Energie ohne nachhaltige Kraft ist, sträubt sich zwar der Phlegmatiker, als vorherrschend kritische Natur, gegen die Gewalt des ersten Eindrucks, hält aber, wenn dieser die Prüfung besteht, auch um so konsequenter daran fest. — Im Extrem erscheinen diese Typen des Temperaments auf der einen Seite als „Leichtgläubigkeit", die aber im Grunde Charakterschwäche ist, auf der andern Seite als Hartnäckigkeit, die mit Unrecht oft als Hartherzigkeit beurtheilt wird. Aus demselben Grunde hat wohl auch der Ausdruck „Phlegmatiker" einen Nebensinn von Schwerfälligkeit und Gefühlslosigkeit; Eigenschaften, die in dem Begriff selbst, als reinem Gegensatz gegen den „Sanguiniker", nicht enthalten sind. Dem sanguinischen Temperament kann man dagegen eine gewisse Neigung zur Windbeutelei und zum Arrangiren der Thatsachen in einer Weise, daß, wenn auch nicht gerade eine offenbare Lüge zum Vorschein kommt, doch ein Schein erregt wird, der dem wahren Sachverhalt nicht adäquat ist; auch ist das Feuer des Sanguinikers zwar als buntes Feuerwerk bestechend, aber auch ebenso wie dieses viel Rauch erzeugend, schnell verpuffend und wirkungslos, während die scheinbare Kälte und ruhige Weise des Beleuchtens aller Gegenstände seitens des Phleg-

matikers keineswegs ohne nachhaltige Wärme und dauerhafte Wirkung ist, sobald er einmal zum Entschluß des Handelns gekommen ist; kurz: der Sinn des Sanguinikers haftet an der Erscheinung, und in Folge dessen an dem Schein, der des Phlegmatikers dringt dagegen durch diesen Schein hindurch auf das Wesen, d. h. auf die Substanz des sich ihm darbietenden objektiven Wahrnehmungsinhalts.

§ 58. Dieser Gegensatz zwischen dem sanguinischen und phlegmatischen Temperament, der begreiflicher Weise auch auf die individuelle Sittlichkeitsempfindung von Einfluß ist, unterliegt nun, ähnlich wie der mit ihm parallele Gegensatz der warmen und kalten Zone — die Analogie beruht nämlich auf dem ihnen beiden zu Grunde liegenden Wärmeelement, dort des Bluts, hier der Sonnenwirkung —, ebenfalls Modifikationen, welche durch die verschiedenwerthige Mischung des receptiven und spontanen Elements hervorgebracht werden. Gewöhnlich unterscheidet man neben den oben genannten extremen Formen des Temperaments noch die des „Cholerikers" und des „Melancholikers", welche in deutlicher Parallele zu dem „Sanguiniker" und „Phlegmatiker" stehen. Das in beiden Bezeichnungen vorkommende Wort χολή, was im Griechischen Galle und dann auch Zorn bedeutet, scheint darauf hinzudeuten, daß in ihnen das Blut, als wesentlicher Träger der Temperamentsdifferenz, mehr oder weniger mit Galle gemischt sei, wodurch die Stimmung eine trübe Färbung erhält. Man kann daher den „Choleriker" als einen trüben, d. h. mißmuthigen oder zum Zorn geneigten Sanguiniker, den „Melancholiker" als einen trüben Phlegmatiker bezeichnen. Daß das Blut und dessen Mischung bei der Temperamentsdifferenz eine bestimmende Rolle spielt, deutet übrigens die Sprache auch dadurch an, daß sie die Ausdrücke „leichtherzig", „warmherzig", „kaltherzig" durchaus synonym mit „leichtblütig", „warmblütig", „kaltblütig" anwendet; nur daß bei den ersteren der Accent mehr auf die psychische, bei den andern mehr auf die physische Seite des Organismus gelegt wird. Daß auch diese sekundären Formen des Temperaments das individuelle Empfinden und folglich auch die Willensthätigkeit in besonderer Weise beeinflussen, ist selbstverständlich; doch ist ein näheres Eingehen auf

diesen Zusammenhang, da es sich hier nur um die substanziellen Elemente selbst handelt, nicht angänglich.

§ 59. Es wurde oben der Analogie erwähnt, welche zwischen dem extremen Unterschied des sanguinischen und phlegmatischen Temperaments und dem Gegensatz der warmen und kalten Zone besteht. Sofern nun jener Unterschied zugleich auf der verschiedenwerthigen Stellung der beiden Elemente der Receptivität und Spontaneität beruht, wird sich dieselbe Analogie auch bei der auf derselben Doppelstellung beruhenden Geschlechtsdifferenz nachweisen lassen müssen; und in der That ist es leicht darzuthun, daß die vorherrschend receptive Natur des Weibes mehr zum sanguinischen, die vorherrschend spontane Natur des Mannes mehr zum phlegmatischen Temperament inklinirt, und zwar aus demselben Grunde, aus welchem der Südländer einen mehr sanguinischen, bezw. cholerischen, der Nordländer einen mehr phlegmatischen, bezw. melancholischen Charakter besitzt. Selbstverständlich giebt es, wie bei allen abstrakten Regeln, Ausnahmen hiervon: die allgemeinen typischen Differenzen bleiben aber nichtsdestoweniger in ihrer Nothwendigkeit bestehen.

§ 60. e. Der Fortschritt in dem Entwicklungsprozeß des Begriffs „Mensch", welchen wir bis jetzt in vier stetig konkreter werdenden Stufen, die als die Unterschiede 1) des Geschlechts, 2) des Alters, 3) der Racen, 4) des Temperaments aufgezeigt wurden, verfolgt haben, bildet, wie wir bei der Verfolgung dieses Prozesses durch seine weiteren Entwicklungsstufen sehen werden, gleichsam eine Kreisbewegung, insofern wir in der letzten höchsten Stufe wieder in den Ausgangspunkt zurückgekehrt sein werden, der aber nun nicht mehr seine ursprünglich abstrakte Bedeutung bewahrt hat, sondern im höchsten Sinne der Wortes den konkreten Begriff des Menschen als individueller Persönlichkeit darstellt. Als das unbewegte, entwicklungslose Centrum dieses Kreises ist nichts anderes als der ganz abstrakte Begriff „Mensch" in der Bedeutung des subjektiven Geistes schlechthin zu betrachten; ein Begriff, der seinen wahrhaften konkreten Inhalt also erst mit und in dem Durchlaufen dieses Kreises als substanziell erfüllter Sphäre erhält. — Der Fortschritt nun über die vierte Stufe hinaus beruht auf demselben

Gesetz der Konkrescion, wie der von der von zweiten zur dritten und von dieser zur vierten Stufe: so führt die Temperamentsdifferenz auf der Basis der Racendifferenz nothwendig zum konkreten Begriff der Nationalität. Denn in der Nationalität ist es nicht mehr die bloße Naturbestimmtheit der Racen- und Temperamentsunterschiede, welche das diese Form bestimmende Element bildet, sondern innerhalb derselben die Einwirkung der besonderen klimatischen und geologischen Verhältnisse des Landes, in welchem sich die Race mit bestimmtem Temperamentscharakter als dieser konkrete Volksstamm festgesetzt und eingelebt hat. Hier treten nun die schon oben erwähnten Differenzen zwischen Gebirge und Ebene überhaupt, zwischen Höch- und Tiefebene, zwischen Binnen- und Küstenland u. s. f. als bestimmende Elemente in Wirksamkeit. Sprache, Sitte und Beschäftigungsweise nehmen nothwendig an diesen Differenzen Theil und werden durch sie bedingt; und die Form, in welcher sich diese Sondergestaltungen ausprägten, heißt eben „Nationalität". Hegel hat in seiner „Philosophie der Geschichte" auf ebenso klare wie erschöpfende Weise dargethan, wie der Mensch, als einer bestimmten Nationalität angehörig, das Produkt seiner Abstammung und der Beschaffenheit seines Wohnplatzes ist, und unter Anderm nachgewiesen, warum gerade Europa seiner vielfach durch das Meer eingeschnittenen Formation halber, gegenüber der monotonen Gediegenheit Asiens und Afrikas, der höchste Kulturerdtheil werden mußte.

§ 61. Innerhalb der indoeuropäischen Race — auf deren Betrachtung wir uns schon deshalb beschränken müssen, weil sie die relativ höchste Racenform des allgemeinen Begriffs „Mensch" darstellt — werden mithin, auf Grund der erwähnten bestimmenden Elemente, hinsichtlich der Nationalitätsform, dieselben Differenzen, aber in konkreterer Form, sich geltend machen, welche wir in den Gegensätzen der früheren Stufen gefunden haben, weil sie alle auf demselben Princip des Gegensatzes zwischen Receptivität und Spontaneität beruhen: wie im Allgemeinen das Weib zum Manne, der Jüngling zum Manne, der Südländer zum Nordländer, der Sanguiniker zum Phlegmatiker, so verhalten sich auch die verschiedenen Nationalitäten zu einander, z. B. die Slaven und

Romanen zu den Celten und Germanen. Dieser Gegensatz prägt sich sowohl nach der geistigen wie nach der körperlichen Seite hin aus. Der Germane z. B. ist, soweit der Nationalitätstypus rein sich darstellt, nicht nur kaltblütiger, mehr zur Kritik, zum abstrakten Denken geneigt als der feurigere und sinnlichere Romane, sondern er ist auch blond, während dieser brünett ist. In diesen Differenzen erkennt man wieder deutlich den Antheil, den die Gegensätze der vorhergehenden Stufen, namentlich der Raee und des Temperaments, an der konkreten Gestaltung der Nationalität haben; ja selbst der allgemeinste Gegensatz, der der Geschlechtsdifferenz, ist nicht von diesem Antheil ausgeschlossen: man kann daher nicht nur sagen, daß der Germane mehr einen männlichen, der Romane mehr einen weiblichen, oder — was im Prineip dasselbe ist — jener einen mehr phlegmatischen, dieser einen mehr sanguinischen Charakter zeigt, sondern auch, daß der blonde germanische Mann und das brünette romanische Weib ihre respektiven Nationalitätstypen vollkommner repräsentiren als umgekehrt das blonde germanische Weib und der brünette romanische Mann.

Selbstverständlich erleiden diese typischen Gegensätze durch die verschiedenartige Mischung, namentlich in Folge der Völkerwanderungen, so mannigfaltige Modifikationen, daß sie eben nur typische Geltung beanspruchen, im konkreten Einzelfalle aber nur selten bis zu ihrer Quelle zurückverfolgt werden können. Daß sie nichtsdestoweniger selbst in der modifieirtesten Form noch wirksam bleiben, geht aus dem merkwürdigen Umstande hervor, daß solche Mischungen nur bis zu einer gewissen Grenze organische Bedeutung behalten. Der Gegensatz zwischen Blond und Brünett — diese Ausdrücke nicht nur in Bezug auf Haarfarbe, sondern auch auf Teint, der ja damit in Zusammenhang steht, genommen — ist nämlich als Extrem gesetzt nichts anders als der Gegensatz zwischen Weiß und Schwarz. Die Zwischenstufen des Braunen, Röthlichen u. s. f. sind eben nur aus Mischung entstandene Uebergangsstufen und insofern von Bedeutung, als sie die Starrheit der Gegensätze erweichen und damit die Beschränktheit der Sonderformen zu Gunsten des allgemein-menschlichen Begriffs theilweise aufheben. Wäre dieser allgemein-menschliche Begriff keine Wahrheit, so könnte

offenbar in naturgemäßer Weise überhaupt keine Mischung, folglich auch keine Zwischenabstufung stattfinden. Andrerseits ist aber, wie bemerkt, diese Unbeschränktheit auch wieder insofern keine unbedingte, als Mischgattungen von wirklichen Extremen, wie z. B. zwischen Negern und Indogermanen, bis zu einem gewissen Punkte zwar organisch berechtigt, d. h. zeugungsfähig bleiben, darüber hinaus aber gerade in der Weise aufhören zeugungsfähig zu sein wie die Sprößlinge von Pferd und Esel.

§ 62. Die Nationalität, als höhere und konkretere Form gegen den noch abstrakten Racen- und Temperamentsunterschied, bildet nun als Einheit derselben die substanzielle Basis für eine in sittlicher Beziehung noch konkretere Gestaltung der menschlichen Existenz in der Form der staatlichen Gemeinschaft, welche wesentlich an die Festigkeit des Wohnsitzes gebunden ist, mit dem die Nationalität verwächst. Man könnte zwischen die „Nationalität" und den „Staat" noch eine Zwischenform einschieben, nämlich den Begriff des Volkes; eine Zwischenform insofern, als es nationale Gemeinschaften giebt, die noch nicht zur staatlichen Gestaltung im engeren Sinne des Worts gediehen sind und dennoch eine engere Bedeutung haben als der Begriff der Nation. Dahin gehören diejenigen nationalen Gemeinschaften, welche keinen festen Wohnsitz haben, die Nomaden. Die Nomaden sind zwar national bestimmt, besitzen auch wenigstens die elementaren Formen staatlicher Einheit, ein Oberhaupt, Führer, Priester u. s. f.; allein sie sind dennoch weder Nationen, sondern gehören nur zu solchen — z. B. die Beduinen der Wüste zur arabischen Nationalität — noch bilden sie staatliche Gemeinschaften im specifischen Sinne des Worts. Man spricht deshalb ebensowenig von nomadischen Nationen wie Staaten, sondern nur von nomadischen Volksstämmen. — Erst mit demEintritt in die staatliche Organisation — gleichviel ob diese auf einem höheren oder niederen Princip beruht, d. h. mehr oder weniger dem Begriff der menschlichen Freiheit entspricht — gestaltet sich der Inhalt der wesentlich nur erst substanziellen Nationalität zu dem Begriff einer konkreten ideellen Gemeinschaft; aber solche staatliche Organisation ist, wie bemerkt, durchaus durch die Festigkeit des Wohnsitzes bedingt. — So ist der Staat nicht nur eine

konkretere Form als die Nationalität, sondern er beschränkt diesen Begriff auch nach zwei Seiten hin; einmal dadurch, daß er nicht die ganze Nationalität zu umfassen braucht — so bestand die griechische Nation aus mehreren, gegeneinander abgegrenzten Staaten, den Athenern, Spartanern u. s. f., obschon in diesen Unterschieden immerhin Anklänge an nationale oder wenigstens stammhafte Differenzen, z. B. zwischen Joniern und Dorern u. s. f., obwalten; — sodann dadurch, daß er verschiedene Nationalitäten in sich zu einem Ganzen vereinigt; eine Form, die namentlich in der Bildung der neueren Staaten zu erkennen ist. Aber auch in dieser letzteren Beschränkung wird eine Differenz zwischen herrschenden und dienenden Elementen, die dem Unterschied der vereinigten Nationalitäten entspricht, obwalten; weniger in den neueren, höher organisirten, d. h. dem allgemein-menschlichen Begriff adäquateren Staatsverbänden als in den älteren, noch substanzielleren, d. h. nationalgefärbteren Staaten; eine Form, wofür die Stellung der Heloten bei den Spartanern, das Sklaventhum überhaupt, die Kasteneintheilung bei den Aegyptern und Indern u. s. f. Beweise liefern. In dem Staat, als der gegen die substanzielle Nationalität höheren und konkreteren Form, wird nothwendiger Weise auch der Begriff der Sittlichkeit, welcher in der Nationalität ebenfalls nur erst substanzielle Bedeutung hatte als „Sitte", d. h. als blos traditionelle Vorstellung von Dem, was einmal als recht und gut gilt, (s. oben S. 112), in höherem konkreten Sinne als auf dem Princip allgemein-menschlichen Rechts und allgemein-menschlicher Pflicht beruhend gefaßt.

Wenn die Nationalität sich einerseits zu der auch im sittlichen Sinne höheren Form des Staats konkrescirt, so geht sie andrerseits — d. h. nach Seiten ihres substanziellen Inhalts — in weitere Differenzen auseinander, die sich in der Staatsform ebenfalls, aber auf konkretere Weise, wiederholen: innerhalb der Nationalität die Verschiedenheit der Stämme, innerhalb des Staats die der Gemeinden, als lokal getrennte engere Gemeinschaften. Stamm und Gemeinde differenzirten sich dann weiter in die Sonderspähren der verschiedenen Familien, bezw. Hausstände; abermals konkretere Formen, die an demselben Unterschied wie der

Stamm und die Gemeinde participiren, d. h. sowohl nationale wie staatliche (rechtliche) Bedeutung haben; die Familie und der Hausstand endlich gehen in den letzten und höchsten Gegensatz einerseits des Vaters und der Mutter, andrerseits des Hausherrn und der Hausfrau auseinander; ein Gegensatz, der schließlich im Kinde als dem Einheitsprodukt derselben seine Aufhebung und höchste Realisation findet.

§ 63. Hiermit ist eine Rückkehr in den Anfang der Entwicklung des Begriffs „Mensch" gesetzt und der Kreis, in welchem sich diese Bewegung vollendet, geschlossen; denn das Kind, als dies bestimmte Produkt der konkretesten Gemeinschaft, nämlich der Eltern, die ihrerseits in substanzieller Hinsicht durch die substanzielle Form ihrer Abstammung, ihres Temperaments u. s. f. bestimmt sind, indem sie an den Bestimmtheiten aller der oben dargestellten Stufen der allgemein-menschlichen Entwicklung Theil nehmen, ist als letztes und darum konkretestes Resultat des Prozesses zugleich auch wieder der indifferente Anfang der Bewegung, sofern es in seiner Entwicklung selbst die Dynamis aller dieser Gegensätze repräsentirt; wohlgemerkt nicht dieses oder jenes Kind als individuelles Einzelwesen, sondern das „Kind" als allgemeiner Begriff. Zugleich liegt auf der Hand, daß diese Entwicklung in jedem gegebenen Falle nicht nur ebenfalls an den substanziellen Differenzen der einzelnen Stufengegensätze theilnehmen wird, sondern daß auch die Form der Entwicklung und zwar nach allen drei Thätigkeitssphären des subjektiven Geistes hin, also auch in der Sphäre der Sittlichkeit, weil sie durch jene substanziellen Differenzen bedingt ist, stets einen bestimmten Sondercharakter erhalten wird.

§ 64. Es ist am Anfang der Betrachtung des ganzen Stufenganges gezeigt worden, daß bereits die erste und abstrakteste Differenz, nämlich der Geschlechtsunterschied, einen wesentlich bestimmenden Einfluß auf den sittlichen Charakter des Kindes ausübt. Ein gleicher Einfluß wird nun aber auch durch die Racen- und Temperaments- u. s. f. Unterschiede bedingt; dies aber führt nothwendiger Weise zu dem Schluß, daß sowohl das Denken, wie das sittliche Handeln, wie endlich das künstlerische Gestalten nur auf anthropologischem und im Zusammenhange damit auf philo-

sophisch-historischem Wege als wahrhafte konkrete Formen der Thätigkeit des subjektiven Geistes zu begründen sind. Doch schließt dies nicht aus, daß unter den realen Gestaltungen derselben es eine relativ höchste Form giebt, welche dem absoluten — richtiger abstrakten — Begriff der allgemein-menschlichen Sittlichkeit näher steht als die andern, wie beispielsweise die Vorstellung von Dem, was wahrhaft sittlich sei, ohne Zweifel in der indoeuropäischen Race eine höhere und dem abstrakten Sittlichkeitsideal adäquatere ist als die Vorstellung, welche die mongolische oder die Negerrace davon hat; aber man darf doch nicht vergessen, daß auch die am höchsten stehende Sondergestaltung des Menschenbegriffs schon in der besonderen Form, ihres Denkens und Anschauens, und ebenso auch in der des Empfindens, abhängig ist von den substanziellen Grundlagen, welche die Bewegungsmomente des Prozesses bilden. Ebensowenig wie es eine allgemein-menschliche Sprache giebt — so wenig, daß selbst in den derselben Racenbasis angehörigen Volksstämmen und Nationen specifische Sprach-, d. h. Denkformen existiren, welche (eben der specifisch verschiedenen Weise des Vorstellens halber) unübertragbar sind —, ebensowenig wie es allgemein-menschliche Kunst- d. h. Anschauungsformen giebt, ebensowenig existirt auch eine allgemein-menschliche Form des sittlichen Empfindens. Man kann daher nur sagen, daß diejenige Vorstellungsweise von Sittlichkeit, welche die relativ höchste Entwicklungsform des allgemein-menschlichen Begriffs darstellt, auch die relativ höchste und wahrste sei.

§ 65. Hiernach gewinnt es den Anschein, als ob dieser dem realen Inhalt des Prozesses anhaftenden Relativität gegenüber nicht nur in den Sphären des Erkennens und des Anschauens, sondern auch in der des sittlichen Empfindens von einem absoluten Princip, d. h. von einer unbedingt maaßgebenden Norm des Handelns überhaupt nicht die Rede sein könne, oder daß m. a. W., wie die Ideen des Wahren und des Schönen, so auch die Idee des Guten ebenfalls lediglich relative Bedeutung beanspruchen können, so daß wir durch unsre Betrachtung auf den saloppen Standpunkt der materialistischen Weltanschauung zurückgeworfen würden, nach welcher — weil alle Sittlichkeitsbegriffe (um bei dieser Sphäre stehen zu

bleiben), wie die Geschichte zeige, fortwährend sich ändern, also auf an sich schwankenden Vorstellungen beruhen — dieselben nur konventioneller Art und etwa aus der substanziellen Natur der Racen-, Temperaments- und Nationaldifferenz zu erklären, im Uebrigen aber durchaus als zufällig und willkürlich zu betrachten seien. Hätte diese Konsequenz unbedingte Berechtigung, so dürfte offenbar von einer absoluten Bedeutung des Sittlichkeitsbegriffs, folglich auch von einer „Ethik" im philosophischen Wortsinn, als von einem an sich leeren und unwirklichen Ideale des Handelns, gar nicht gesprochen werden.*)

§ 66. Der Nachweis des in dieser bornirten Reflexion liegenden Fehlschlusses führt uns von der Betrachtung der substanziellen Elemente der Sittlichkeit zur Erörterung der ihr nicht minder wesentlichen formalen Elemente, wodurch jener scheinbare Widerspruch zwischen der Relativität der realen Sittlichkeitsformen und der Absolutheit des Princips sich lösen wird. Hier, am Schluß dieses Abschnitts, mag nur, in der Form einer vorläufigen Orientirung über die Frage, darauf hingewiesen werden, daß zwar der subjektive Geist, insofern seine geschichtliche Entwicklung an die ihm immanente Naturseite (Geschlecht, Temperament, Race u. s. f.) gebunden ist und seine Thätigkeit dadurch modificirt wird, auf jeder bestimmten Stufe dieser Entwicklung sowohl für sein Erkennen und Anschauen wie für sein sittliches Empfinden, dem absoluten Inhalt der Ideen des Wahren, des Schönen und Guten gegenüber, nur über ein beschränktes Maaß dieses Inhalts verfügt, d. h. daß nicht nur die Vorstellungen vom Wahren und Schönen, sondern auch die vom Guten, welche die staatlichen Einrichtungen, die Religionsformen, die Gesetzgebungen u. s. f. bedingen, niemals in einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Individuum (sei es Volk oder Person) absolute Bedeutung gewinnen können. Andrerseits aber ergiebt sich schon aus der

*) Vergl. dazu meine Abhandlung „Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung" im Heft 113 der von Fr. von Holtzendorf herausgegebenen Deutschen Zeit- und Streitfragen (Berlin-Habel), namentlich S. 38, 42 ff.; auch Anhang No. 32.

bloßen Thatsache der Entwicklung die Konsequenz, daß, da dieselbe überhaupt nur im Sinne eines Fortschritts vom Niederen zum Höheren zu denken ist, der Bewegung nothwendig als unendliches Ziel derselben ein absoluter Inhalt immanent sein muß, welcher die Richtung derselben, trotz aller scheinbaren Abweichungen und selbst Rückschritte, mit Nothwendigkeit bestimmt. Nur eine große Beschränktheit oder offenbare Sophisterei daher vermag die Vorstellungen vom Sittlichen, wie sie sich etwa bei Negern oder menschenfressenden Südseeinsulanern vorfinden, mit denen des gebildeten Europäers auf eine Linie zu stellen. Ist aber solch' ein Fortschritt in dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß nicht abzuleugnen, so folgt von selbst, daß in demselben eine die Direktive der Bewegung bedingungslos bestimmende Idee als zu Grunde liegendes Princip enthalten sein muß, welche zwar realiter in keiner geschichtlichen Einzelerscheinung nachgewiesen werden kann, welche aber durch das Denken aus jener Entwicklung als unendliches Ziel derselben aufgezeigt und als absolute Idee zum Begriff erhoben werden kann.

---

2. Die formalen Elemente des Sittlichkeitsprozesses.

§ 67. Wenn hier von „formalen" Elementen im Unterschied oder gar im Gegensatz zu substanziellen die Rede ist, so muß von vorn herein bemerkt werden, daß dieser Unterschied im Wesentlichen keiner, d. h. kein Unterschied des Wesens ist, sondern sie vielmehr als dieselben Elemente, nur von verschiedenen Seiten betrachtet, erkannt werden müssen. Diese verschiedenseitige Betrachtungsweise involvirt so wenig einen Unterschied des Inhalts, daß die beiden Seiten nur in abstrakter Weise von einander getrennt werden können, und daß auch die Benennungen der entsprechenden, beiderseitig auftretenden Momente identisch sind, wenn sie auch eben hinsichtlich ihrer verschiedenseitigen Beziehung eine andere Bedeutung gewinnen. So wird auch hier von den Begriffen des „Geschlechtsunterschiedes", des „Kindes" und der „Familie" u. s. f. die Rede

sein, aber während dieselben in der bisherigen Erörterung in substanziellem oder, wenn man will, in vorwiegend natürlichem Sinne gefaßt wurden, sind sie jetzt in ihrer formalen Bedeutung, d. h. nach ihrer specifisch-geistigen Seite zu betrachten. Aber erst die Einheit beider Betrachtungsweisen bringt die Wahrheit des Gesammtgebiets des Sittlichkeitsbegriffs als allgemein-menschlicher Thätigkeitssphäre zur vollen Erkenntniß. Denn es ist ebenso einseitig, wenn man, auf Grund eines abstrakt materialistischen Princips' die betreffende Sphäre nur vom Gesichtspunkt ihres physiologischen Inhalts, als wenn man sie, auf Grund eines abstrakt idealistischen Princips, nur vom Gesichtspunkt ihrer metaphysischen Bedeutung betrachtet. Beides führt zu lediglich abstrakten Resultaten, die keinen affirmativen Werth haben, weil sie, als von einander abstrahirend, nothwendig einseitig sind und höchstens die halbe, d. h. eben nicht die volle Wahrheit enthalten. Nur die real-idealistische Betrachtungsweise, welche beide Seiten zwar als berechtigt, aber nur in ihrer Einheit als sich gegenseitig ergänzend erkennt, hat Anspruch darauf, zur vollen Wahrheit zu führen. — Hinsichtlich des besonderen Standpunkts der folgenden Betrachtung ist noch zu bemerken, daß es sich für dieselbe ebenfalls nur um die Darlegung der allgemeinen Principien handelt, nicht aber um die ferneren Konsequenzen, d. h. um die systematische Behandlung jener organischen Gesammtsphäre, welche unter dem Titel „Ethik" eine in sich abgeschlossene philosophische Disciplin bildet. Vielmehr kann unsre Erörterung nur die grundlegende Einleitung zu einer solchen sein wollen.

§ 68. Die Betrachtung der substanziellen Elemente des Sittlichkeitsprozesses gipfelte in dem Resultat, daß die Form der realen Entwicklung — und zwar in allen drei Thätigkeitssphären des subjektiven Geistes — durch die natürlichen Differenzen, welche eine unübersteigliche Schranke gegen die vollkommne Realisation des absoluten Princips in einer konkreten Einzelform bilden, bedingt sei, so daß der Inhalt der Sphären, hier also der der Sittlichkeit, und in Folge dessen auch die Vorstellung von diesem Inhalt stets einen bestimmten Sondercharakter zeigen müsse; d. h. daß, wie es keine allgemein-menschliche Sprache und keine allgemein-

menschliche Kunst im konkreten Sinne dieser Wörter gebe, ebensowenig auch von einer allgemein-menschlichen Sittlichkeit in solchem Sinne die Rede sein könne. Wohlgemerkt als reale Form derselben oder als konkrete Vorstellung von deren Inhalt. Allein man erkennt sogleich, daß die daraus gefolgerte Behauptung, es gebe demnach überhaupt kein absolutes Princip der Sittlichkeit, wie schon bemerkt, auf einem Trugschluß beruht, ähnlich dem, daß der allgemeine Begriff des Menschen deshalb keinen Inhalt habe, weil außerhalb der durch den Begriff selbst gesetzten Differenzen des Geschlechts, Alters, Temperaments u. s. f. kein diese Differenzen in sich realiter aufhebendes menschliches Individuum als konkreter Repräsentant des allgemeinen Begriffs existire. Wenden wir diese Reflexion auf unsern Gegenstand, so ergiebt sich erstens, daß die aus den substanziellen Unterschieden hervorgehende Beschränktheit und Einseitigkeit der konkreten Sondergestaltungen des Sittlichkeitsbegriffs durch diesen selbst als nothwendig zu seiner Realisation gefordert, mithin dynamisch in ihm gesetzt sind; zweitens aber, daß diese Sondergestalten, sofern sie in ihrer Gesammtheit den Inhalt des allgemeinen Begriffs ausmachen, den Beweis für dessen ideelle Wahrheit und Nothwendigkeit liefern und folglich in ihm wieder aufgehoben werden. Dies bedeutet aber nichts Anderes, als daß der oben erwähnte scheinbare Widerspruch mit der dialektischen Natur des Prozesses selbst identisch ist.

§ 69. Der Anfangs- und zugleich der Zielpunkt des Prozesses ist wiederum das Kind; und zwar nimmt es einerseits als Produkt der durch die Eltern gesetzten Naturanlagen an der Beschränktheit derselben Theil, andererseits erscheint es auch wieder dadurch, daß in ihm die Gegensätzlichkeit der elterlichen Beschränktheit durch die Mischung der beiderseitigen substanziellen Elemente aufgehoben wird, gegen diese Beschränktheit unabhängig. Diese Unabhängigkeit, welche allerdings eine an sich nothwendige, d. h. nicht dem Zufall unterworfene, aber doch eine nur relative ist, weil sie durch die zwar gemischten, immerhin aber in dieser Mischung wirksam bleibenden substanziellen Elemente der Eltern bedingt ist, enthält nur den Keim der individuellen Sonderentwickelung: so bildet das Kind den Eltern gegenüber als ihr Pro-

dukt zugleich ein von ihnen specifisch verschiedenes, selbstständiges Drittes. Diese individuelle Selbstständigkeit, welche das einzelne Kind von jedem andern specifisch unterscheidet, begründet einen wesentlichen Unterschied des Menschen vom Thier, welches, da seine Eltern im Großen und Ganzen denselben festen Gegensatz repräsentiren, aus dieser Schranke nicht heraustreten kann, sondern, ist es männlich, dem Vater, ist es weiblich, die Mutter reproducirt. Zwar giebt es auch hier, namentlich in den höher organisirten Gattungen, z. B. Pferden und Hunden, Spuren einer durch die Trennung der Gattungen in Arten und Spielarten hervorgerufenen Individualisation, als Folge der Kreuzung derselben untereinander, so daß auch hier die substanziellen Elemente der Race, des Temperaments u. s. f., ähnlich wie beim Menschen, bis zu einem gewissen Grade in Wirksamkeit treten; und es kann daher nicht auffallen, daß gerade solche Mischlinge, eben dieses in Wirkung tretenden Moments der Selbstständigkeit halber, nicht nur intelligenter, sondern auch individuell bestimmter erscheinen als die sog. reinen Racen. Aber es ist sogleich darauf hinzuweisen, daß diese Annäherung an die menschliche Individualisirung wesentlich doch auf dem Einfluß des Menschen selbst, also auf einer der natürlichen Entwicklung des Thiers gegenüber künstlichen Production beruht. Sie zeigt sich daher auch hauptsächlich nur in dem Verhältniß des Thieres zum Menschen, namentlich zu seinem Herrn, weniger oder gar nicht in dem Verhältniß zu seiner eignen oder zu fremden Thiergattungen. Je freier, d. h. unabhängiger vom menschlichen Einfluß das Thier sich entwickelt, desto weniger tritt diese, übrigens immer nur bis zu einer gewissen Grenze sich erstreckende Assimilation mit der menschlichen Individualisirung auf. Die letztere dagegen charakterisirt sich umgekehrt gerade durch die Unendlichkeit ihrer Modifikationen; und in dieser Unendlichkeit ist nicht nur die unendliche Selbstständigkeit der individuellen Naturanlage des Menschen überhaupt ausgedrückt, sondern mit ihr auch die relative Unabhängigkeit der Individualisation von der Unbedingtheit der Naturbestimmtheit. Diese Unabhängigkeit aber involvirt wiederum nicht nur die Nothwendigkeit und innere Wahrheit des allgemeinen Begriffs des Menschen, als unendlich freien

Subjekts, sondern auch die absolute Bedeutung der drei Thätigkeitssphären des Geistes, insbesondere also auch des Sittlichkeitsprincips.

§ 70. Es ist also, wenn es sich um Feststellung des absoluten Inhalts des Sittlichkeitsprincips und der formalen Entwicklung desselben — also um die Aufgabe der systematischen Ethik — handelt, wohl zu unterscheiden zwischen der ideellen Wahrheit des Begriffs und seinen in der Geschichte auftretenden, specifisch von einander verschiedenen Realisations- und Vorstellungsformen. Wenn man daher einerseits darauf hinweist, daß der Wilde nicht dafür verantwortlich zu machen sei, wenn er das Skalpiren des Feindes für tugendhaft halte, ja daß sogar die hochgebildeten Sanscritvölker den Selbstmord — z. B. den obligaten Feuertod der Weiber auf dem Scheiterhaufen ihrer verstorbenen Gatten — als sittlich betrachten; ferner daß selbst bei den antiken Hellenen, deren Kulturentwickelung uns heute noch in vieler Beziehung als unerreichtes Vorbild erscheint, Geister ersten Ranges, wie Plato, die Sklaverei als ein nothwendiges Element des sittlichen Staatslebens betrachten: so ist andrerseits zu konstatiren, daß diese in der Geschichte auftretenden verschiedenen Vorstellungsweisen von dem Inhalt der Sittlichkeit ganz demselben Gesetz der Entwicklung des allgemeinen Begriffs unterliegen, wie die Entwicklung des Begriffs der Freiheit des subjektiven Geistes überhaupt; und wenn daher Hegel am Schluß seiner „Philosophie der Geschichte" zu dem Resultat gelangt, daß „die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" sei, so ist damit, obschon hier speziell die politische Freiheit gemeint ist, ganz dasselbe gesagt, nämlich daß zwar die konkreten, in der Geschichte nach- nnd nebeneinander auftretenden Realisatiosformen des Begriffs beschränkt, der Begriff selbst aber, über solche Beschränktheit hinaus, die Idee als absolute Wahrheit enthalte und als solche folglich (idealiter), d. h. als das in die Unendlichkeit hinausgesteckte ideale Ziel und folglich als Direktive der Bewegung, existire. Ja, die Beschränktheiten und Einseitigkeiten der geschichtlichen Entwicklung repräsentiren bestimmte Momente des Begriffs selbst, und hierin beruht ihre relative Nothwendigkeit,

§ 71. An diesem Fortschritt, welcher als stetige Annäherung an das Ideal der Freiheit die absolute Wahrheit des Begriffs ebenso bedingt, wie er selbst durch diese letztere bedingt ist, nehmen nun, in der Sittlichkeitssphäre, alle von uns betrachteten, durch die substanziellen Elemente bedingten Formen Theil: die Begriffe der „Familie", der „Stamms", bezw. der „Gemeinde", der „Nation" bezw. des „Staats" u. s. f. erhalten durch die geschichtliche Entwicklung des allgemeinen Begriffs der Freiheit des subjektiven Geistes selber andere, nämlich höhere Bedeutung; in ihnen allen manifestirt sich, zu verschiedenen Formen ausgeprägt, Das, was früher als der nothwendige Selbstbefreiungsprozeß des Geistes überhaupt bezeichnet wurde, der wesentlich in der Ueberwindung der Schranken besteht, welche durch die dem subjektiven Geiste selbst immanente Naturanlage gesetzt sind. Diese Ueberwindung ist allerdings ebenfalls nur eine relative, d. h. sie ist Prozeß und als solcher unendlicher Kampf, ein stetiges Streben nach dem Ideal; die Sittlichkeit also selber ein unendliches Streben des Geistes nach Selbstbefreiung in der Sphäre des sittlichen Empfindens und Wollens. Die Geschichte der Menschheit stellt diesen Prozeß als allgemeinen, das Leben des Einzelnen als individuellen dar.

§ 72. Was die Geschichte der Menschheit überhaupt oder die sog. „Weltgeschichte" betrifft, so zeigt sich der Fortschritt zum Ideal in unverkennbarer Weise auch thatsächlich darin, daß nicht nur nach der Seite der Vorstellung von Dem, was „sittlich" sei, sondern auch nach der Seite der substanziellen Bedingtheit der Form der Sittlichkeit, durch stetige Abschleifung der Differenzen, der Prozeß sich als konstante Annäherung zum absoluten Begriff offenbart. Es ist namentlich darauf hinzuweisen, daß die Racen- und Nationalitätsunterschiede in früheren Zeiten viel reiner und fester waren als heutzutage, und daß, wo sie es heutzutage noch sind, die Stellung der betreffenden Race und Nationalität zum allgemeinen Sittlichkeitsideal sowohl theoretisch wie praktisch eine verhältnißmäßig niederere ist als bei denjenigen Völkern, in denen diese Beschränktheit theilweise aufgehoben erscheint.

So ist es augenscheinlich, daß diese allmälig in der Naturgeschichte der Menschheit sich vollziehende Abschleifung und

Ausgleichung der Differenzen den Fortschritt der Kultur, d. h. die Annäherung an den Begriff des Allgemein-Menschlichen, mehr und mehr befördert. Der Begriff der „Barbarei" — nicht in dem blos antiken Sinne, wo „Barbar" nur den Fremden, im Gegensatz zum Griechen und Römer, bedeutete, sondern — in dem Sinne eines Gegensatzes gegen Humanität, d. h. gegen das Ideal des Allgemein-Menschlichen, knüpft sich eng an den Begriff der Nationalität; weil diese als Schranke gegen das Allgemein-Menschliche zugleich die Beschränktheit der Vorstellung davon involvirt, daher immer mit Nichtachtung anderer Nationalitäten, d. h. eben mit Barbarei, verbunden ist. Aber da jede beschränkte Nationalität, sich selbst überhebend, sich als vornehmste Vertreterin des Allgemein-Menschlichen betrachtet, so bezeichnet sie, ohne zu ahnen, daß sie selber in dieser Hinsicht noch auf dem Standpunkt der Barbarei steht, vielmehr die andere, ihr fremde Nationalität als „barbarisch". So betrachten beispielsweise die Franzosen, in ihrer beschränkten Eitelkeit und Unwissenheit über die Verhältnisse und Vorgänge außerhalb ihrer nationalen Schranken, die Deutschen als Barbaren, während die letzteren, weil sie gerade durch die größere Vielseitigkeit der in ihnen wirksamen substanziellen Elemente und in Folge dessen durch die größere Freiheit und Unbefangenheit des Urtheils, welche aus der geringeren Beschränktheit ihres Nationalcharakters resultirt, umgekehrt die nationalen Eigenschaften der Franzosen mit einer Unparteilichkeit und Nachsicht beurtheilen und würdigen, welche die bornirte Eitelkeit jener, die darin lediglich die ihnen gebührende Anerkennung ihres angeblich höheren Kulturzustandes erblicken, nur zu steigern geeignet ist. In den Deutschen, die deshalb gerade bei den in festere Schranken eingeschlossenen Nationalitäten (bis vor Kurzem, da sie endlich einmal als gesammelte Nationalität sich zu einem einheitlichen Handeln aufrafften) in Verachtung waren — eine Verachtung, die nachher naturgemäß in achtungsvollen Haß umschlug — wird die Annäherung an das Allgemein-Menschliche gerade durch die Zersplitterung oder Vermannigfaltigung der nationalen Naturelemente hervorgebracht; denn hier mischen sich germanische, slavische, romanische, keltische Elemente; eine Mischung, die nothwendig zwar

einerseits zur Abschleifung der nationalen Beschränktheit, andrerseits aber gerade dadurch zu einer höheren allgemein-menschlicheren Kulturform führt. Der reine Germane (z. B. der Skandinavier), der reine Slave (z. B. der Pole), der reine Romane (z. B. der Italiener) u. s. f. besitzen daher zwar ein kräftigeres Nationalgefühl als der Deutsche, aber diese Stärke der substanziellen Naturkraft ist andrerseits auch wieder für sie ein Hinderniß gegen die freie menschliche Kulturentwicklung, welches nur sporadisch von einzelnen, über den allgemeinen Typus der Nationalität sich erhebenden Individuen durchbrochen wird.

§ 73. Werfen wir nunmehr einen Blick auf die Genesis des Sittlichkeitsprozesses, der im vorigen Abschnitt wesentlich von seiner natürlichen Seite oder doch im steten Zusammenhang mit dieser, d. h. als Durchgangsbewegung durch die substanziellen Gegensätze der Geschlechts-, Temperaments-, Racen- u. s. f. Differenzen betrachtet wurde, vom Gesichtspunkt der sich darin manifestirenden geistigen Entwicklung des Sittlichkeitsbegriffs, so ist auch hier zunächst das „Kind" als der reale Anfang der Bewegung in's Auge zu fassen. Da die Summe jener substanziellen Elemente, welche die Naturbedingtheit des sittlichen Empfindens darstellen, im Kinde schlechthin das Moment der Receptivität überhaupt repräsentirt, aller Receptivität des subjektiven Geistes aber das Moment der Spontaneität immanent ist (wie auch umgekehrt), so ist nun zu fragen, wie dies spontane Moment sich als unendliche Negativität des Selbstbefreiungsprozesses in der Sphäre des sittlichen Empfindens bethätigt, d. h. wie der subjektive Geist im Kinde durch solche Bethätigung zur Realisation des sittlichen Empfindens getrieben wird. Da das in die Bewegung eintretende Kind, als Produkt der elterlichen Liebe, diese selbst sowie den von den Eltern auf es geübten sittlichen Einfluß zu seiner unmittelbaren Voraussetzung hat, so ist es als sittlich werdendes bereits Mitglied der Familie (wie diese selbst Mitglied der Gemeinde, diese Mitglied des Staats u. s. f, bis hinauf zum Begriff der allgemeinen Menschheit). Die Lösung des Widerspruchs, daß die Bewegung einerseits schon im neugebornen Kinde beginnt, andrerseits dieses als sittlich werdendes bereits sittliche Individualitäten

voraussetzt — ein Widerspruch, der auf materiellem Gebiet in der bekannten Frage nach der Priorität der Henne oder des Eis gipfelt — liegt einfach darin, daß der Begiff „Sittlichkeit" in diesem Verhältniß fälschlich als ein identischer und fester, d. h. nach beiden Seiten hin als mit demselben konkreten Inhalt erfüllter gefaßt ist, während er auf der einen Seite, nämlich im Kinde, zunächst nur dynamische Bedeutung besitzt. Aber auch auf der andern Seite, nämlich in den Eltern, ist er zwar konkret und energisch, aber immerhin nur Prozeß. Wenn beispielsweise der Begriff der Sittlichkeit in der christlichen Familie ein höherer als in der antiken, in dieser wieder ein höherer als in der altorientalischen Familie ist, so erkennt man zwar in solcher gradweisen Abstufung die Natur des Sittlichkeitsbegriffs, nämlich daß er unendlicher Prozeß ist, zugleich aber auch, daß er, als in der konkreten Form der Familie sich realisirend, nicht mehr blos dynamische Bedeutung hat. Zur Energie gelangt er mithin überhaupt zunächst in der Form der Familie, oder: das Kind ist nur als Familienglied ein sittlich werdendes, gleichviel welcher Stufe der kulturgeschichtlichen Entwicklung diese Form angehört. Der Begriff der Familie ist demnach die erste und wahrhaft konkrete Basis des Sittlichkeitsprozesses.

§ 74. Betrachten wir diese Form näher, namentlich in Rücksicht auf die früher erwähnten weiteren und engeren Sphären, in denen sich die zugleich substanziellen und ideellen Gegensätze der Geschlechts-, Racen-, Temperaments- u. s. f. Differenzen gestalten, so werden wir finden, daß ausschließlich diese Form der Familie es ist, welche beiden Parallelreihen, d. h. sowohl den substanziellen Sphären der Nationalität und des Stammes als den ideellen des Staats und der Gemeinde angehört. In der Familie fällt somit dieser Unterschied zwischen Substanzialität und Idealität fort, oder vielmehr in ihr gelangen beide Seiten zur Versöhnung und schließen sich zu ungetrennter konkreter Einheit zusammen.

So hat die „Familie" als Begriff ebensowohl nach Seiten der nationalen wie nach Seiten der staatlichen Gemeinschaft einen konkreten Inhalt, d. h. dieser Inhalt hat sowohl ethische wie rechtliche Bedeutung. Von diesem Gesichtspunkt aus wird nun

auch verständlicher, was oben (§ 50) über die Bedeutung des Kindes, als Produkt der ehelichen Liebe, für die sittlich höhere Entwicklung der Ehe selbst, d. h. über den Einfluß, den die Geburt des Kindes auf die sittliche Stellung der Gatten zu einander, sowie in allgemein-menschlicher Hinsicht ausübt, bemerkt wurde. Der Begriff der „Eltern" ist daher die wahre Lösung des oben erwähnten Widerspruchs; denn einerseits enthält er die Beziehung auf das Kind, durch dessen Geburt er erst Realität erhält, andrerseits entwickelt sich aus ihm neben der Doppelbeziehung auf das Kind, als Gegensatz zwischen Vater und Mutter, sogleich auch die Beziehung auf die Familie selbst, als rechtlich-sittliche Einheit, durch die Stellung des ersteren als Hausherrn und Familienhaupts, der zweiten als Hausfrau und Familiencentrums. Diese allseitige Erhebung in eine höhere sittliche Form, welche ebenso durch den seitens des Kindes durchaus passiven Akt der Geburt desselben hervorgebracht wird, wie dies seinerseits das Produkt der ehelichen Liebe ist, ist der wahrhafte ideelle Inhalt des Begriffs „Familie", die dadurch als die erste, einfachste, sowohl substanzielle wie ideelle, Wurzel aller menschlichen Sittlichkeit sich offenbart.

§ 75. Wird daher bei der Erörterung Dessen, was überhaupt „sittlich" sei und wie dieser Begriff sich inhaltlich als System der Ethik zu besonderen Sittengesetzen gliedere, von dieser konkreten Basis abstrahirt, so kann nothwendig der Begriff selbst, folglich auch das ganze System, nur abstrakte Bedeutung haben, weil ihm der konkrete, wahrhaft allgemein-menschliche Inhalt fehlt. Um durch eine naheliegende Parallele dies Verhältniß deutlicher zu machen, kann man sagen, daß wie der Begriff einer „idealen Staatsform" keine Wahrheit enthält, sondern im Begriff des Staats selbst alle möglichen Formen, von der reinen Republik bis zur reinen Autokratie — die ja doch als Formen einander widersprechen — embryonisch enthalten sind, sondern wie nur diejenige Staatsform eine wahrhaft konkrete Bedeutung hat, welche dem substanziellen Kulturzustand einer Nation adäquat ist, so enthält auch der Sittlichkeitsbegriff, als der höchste und allgemeinste nach dieser Seite hin, nicht als abstrakt ideale Form, sondern

nur in seiner Beziehung auf die konkrete Basis der Familie eine Wahrheit.

§ 76. Kehren wir nach dieser nothwendigen Zwischenbemerkung zum „Kinde" zurück, um die Entwicklung des Sittlichkeitsprozesses in ihm in's Auge zu fassen, wobei aber wiederholt daran zu erinnern ist, daß der Begriff „Kind" hier nicht mehr in dem abstrakten Sinne des neugebornen Menschen überhaupt, sondern durchaus in dem konkreten des Familienliedes zu nehmen ist. Als solches verleiht es durch den passiven Akt der Geburt einerseits dem bis dahin nur dynamischen Begriff der Familie konkrete Realität, in dem es zugleich den Begriff der Ehe zu einer sittlich höheren Form erhebt, und begründet andrerseits einen Rechtszustand zwischen ihm selber und den Eltern. Was sein Recht den Eltern gegenüber betrifft, so hat dies zunächst nur die passive Bedeutung, daß es ernährt, beschützt und in seiner menschlichen Entwicklung unterstützt zu werden verlangen darf; ein Verlangen, das, da das Kind selber noch kein Bewußtsein darüber hat, vertreten wird durch den Staat, bezw. die Kommune als die der Familie übergeordnete Sphäre. Diesem Recht des Kindes steht nun das Recht der Eltern gegenüber; ein Recht, das jedoch so lange nur nach Außen, d. h. als Recht auf das Kind, noch nicht als Recht der Eltern gegen es wirksam ist, als das Kind seinerseits noch nicht fähig ist, es als seine Pflicht gegen die Eltern zu begreifen.

An diesem Punkte zeigt sich wieder recht deutlich die wichtige Bedeutung der Einheit der beiden in diesem Prozeß wirkenden Elemente, nämlich der natürlichen und geistigen Gemeinschaft, im Begriff der Familie: der natürlichen Gemeinschaft der Eltern mit dem Kinde oder der Elternliebe steht so auf der andern Seite die natürliche Kindesliebe, der geistigen Gemeinschaft jener, welche sich an der Erziehung des Kindes zur Sittlichkeit als Pflicht der Eltern bethätigt, der Gehorsam des Kindes als dessen Pflicht gegenüber. „Gehorsam" erscheint zunächst als Zwang, d. h. als Unfreiheit des Gehorchenden, als Willkür des Befehlenden; allein dieser Zwang ist nur ein solcher des Bewußtseins gegen das Unbewußtsein, der Freiheit gegen die Unfreiheit,

d. h. des Geistes gegen die Natur; so beruht er also gerade auf dem Princip der Freiheit selbst und ist mithin sittliche Nothwendigkeit.

§ 77. Die Strafe, als Brechung des Ungehorsams, d. h. als Ueberwindung der unfreien Natürlichkeit gegen die sittliche Nothwendigkeit, ist deshalb lediglich die Reaction des durch die Eltern repräsentirten freien Geistes gegen die im unmündigen, d. h. erkenntnißlosen Kinde sich sträubende Naturkraft, mithin ebenfalls ein sittlichender Akt. Wozu der bereits zum Sittlichkeitsbewußtsein gelangte Mensch sich in der Form freier Entsagung — nämlich der Bekämpfung des blos natürlichen Begehrens zu Gunsten des Guten — als innerer Nothwendigkeit entschließt, wird so dem noch im Naturdasein befangenen Kinde als äußere Nothwendigkeit auferlegt, so lange und insofern, als es selber noch unfähig ist zum selbsteigenen Erkennen und Wollen des Guten, d. h. so lange es noch unfrei ist. So erscheint der Selbstbefreiungsprozeß des Geistes in der Sphäre des sittlichen Empfindens zunächst als ein Befreiungsprozeß des Kindes durch die Eltern, welche sein sittliches Selbst als ein Sollen repräsentiren: dieser Befreiungsprozeß ist die Erziehung. So ist sie „Zucht" und die Strafe als Züchtigung ein wesentlich sittlichender Akt, welchem der zur Freiheit berufene, aber noch im natürlichen Begehren versunkene und daher unfreie Willen unterworfen wird.

§ 78. Aus dieser Darlegung des Verhältnisses zwischen den Eltern und dem Kinde ergiebt sich nun aber auch, was in concreto unter dem „Sittlichen" zu verstehen ist; ein Begriff, der bisher noch ohne Erklärung bleiben mußte, weil sein Inhalt sich erst aus der Darstellung des Prozesses ergeben konnte. Es ist nämlich jetzt ohne Weiteres einleuchtend, daß das „Sittliche" nichts Anderes als die subjektive Form des Guten, oder, was dasselbe ist, daß das „Gute" nichts Anderes als der objektive Inhalt des Sittlichen sein kann; zweitens aber ist einleuchtend, daß, auf der substanziellen Basis des Familienverhältnisses, das „Gute" für das Empfinden und Handeln des Kindes zunächst ausschließlich in dem Inhalt des vernünftigen elterlichen Willens wurzelt

und endlich, daß das sittliche Empfinden und Handeln des Kindes zunächst die Form des den Inhalt dieses Willens realisirenden Gehorsams annimmt. Aber die Unterwerfung unter diesen Willen — zunächst die Folge des Gefühls der elterlichen Machtstellung, bezw. der Furcht vor der Strafe — würde das Handeln des Kindes noch nicht zu einem sittlichen machen, sondern höchstens ein sklavisches Abhängigkeitsverhältniß begründen, also dem Princip der Freiheit des subjektiven Geistes widersprechen, wenn nicht neben jenem Motiv, das im Gefühl der elterlichen Machtstellung liegt, im Kinde zugleich das Gefühl für die elterliche Liebe sich entwickelte; und diese beiden Gefühle erheben sich durch ihre untrennbare Verbindung zu dem höheren Gefühl des pietätsvollen Vertrauens auf die Güte des elterlichen Willens. Hiermit aber erhebt sich auch der sonst blinde und sklavische Gehorsam des Kindes zu der höheren Form des sittlichen Handelns. Ohne darüber bewußt zu reflektiren, kommt das Kind lediglich durch das Gefühl, daß es von den Eltern geliebt wird, zu dem instinktiven Schluß, daß Alles, was von ihm in Form des Gehorsams gefordert wird, nur zu seinem eigenen wahren Besten dienen solle, und diese Erkenntniß, daß das von ihm Geforderte zugleich das wahrhaft Gute ist, selbst wenn es seinem natürlichen Begehren widerspricht, stempelt sowohl seinen Gehorsam zum sittlichen Handeln, wie andrerseits seinen Ungehorsam zum unsittlichen Handeln, als dessen Korrektur dann auch die Züchtigung für sein Empfinden den Charakter einer sittlichen Nothwendigkeit erhält. Auf dieser Empfindung des Kindes für die innere Nothwendigkeit des Handelns der Eltern beruht, und zwar nach beiden Seiten hin, der Charakter der Erziehung. — Nach dieser allgemeinen Bestimmung des Wesens des „Sittlichen" als der subjektiven Form des Guten, können wir nun einen Schritt weiter zur konkreten Besonderung dieses Begriffs fortgehen.

§ 79. Obgleich nämlich seitens der „Eltern" das Kind sowohl geliebt als erzogen wird, so enthält doch dieser Begriff „Eltern", da er keine abstrakte Einheit ist, sondern aus „Vater" und „Mutter", d. h. aus einem konkreten, auf der Geschlechtsdifferenz beruhenden Gegensatz besteht, in sich zugleich eine diffe-

rente Beziehung zum Kinde; oder: in der Mutter wird sich naturgemäß mehr das Element der „Liebe", im Vater mehr das der „Erziehung" geltend machen, weil das Verhältniß der Mutter zum Kinde mehr nach der Seite der Naturgemeinschaft, das des Vaters mehr nach der Seite der Geistesgemeinschaft gravitirt. Daraus folgt wieder, einmal — das Kind vorläufig noch als abstrakten Einheitsbegriff, d. h. ohne Beziehung auf seine Geschlechtsdifferenz, gesetzt —, daß die Erziehung seitens der Mutter vornehmlich (anfangs sogar ausschließlich) der ersten Entwicklungsepoche des Kindes angehören wird, weil in dieser das Kind selber noch wesentlich eine Naturexistenz besitzt, während die Erziehung seitens des Vaters erst mit dem Erwachen der Subjektivität des Kindes beginnt und in demselben Grade sich mehr und mehr geltend macht, als diese Subjektivität und damit die Erkenntnißkraft des Kindes erstarkt. Denn selbst zum passiven Gehorsam ist, ohne Rücksicht auf die Gründe des Ge-, bezw. Verbots, bereits Verständniß überhaupt nöthig. — Weiter tritt aber auch durch die Geschlechtsdifferenz des Kindes selbst eine noch konkretere Beziehung der Eltern zum Kinde in Wirksamkeit, indem — aus denselben Gründen wie oben — auch für die fernere Entwickelung des Kindes über die erste Bildungsepoche hinaus, die „Tochter" überhaupt mehr der mütterlichen, der „Sohn" mehr der väterlichen Zucht*) unterstellt bleiben wird, bis durch das stetig zunehmende Wachsthum der Subjektivität ein Wendepunkt eintritt, in welchem sowohl seitens der Mutter wie des Vaters die Erziehung sich nur noch auf den wohlmeinenden Rath beschränkt, den die Eltern ihren zur Selbstständigkeit herangebildeten Kindern ertheilen, und den diese nicht mehr aus Furcht vor Strafe, sondern theils aus Pietät überhaupt, theils aus Achtung vor der gereifteren Erfahrung der Eltern, selbst gegen ihre eigene persönliche Ansicht, respektiren werden. Selbstverständlich beschränkt sich solche Nachgiebigkeit der zur freien Subjektivität, d. h. zur sittlichen Ebenbürtigkeit mit den Eltern, heran-

*) Vergl. oben § 50, wo diese Beziehungen in ganz paralleler Weise aus dem Gesichtspunkt des substanziellen Entwicklungsprozesses, d. h. nicht auf der Basis der Erziehung, sondern der Liebe, in Betracht gezogen wurden.

gebildeten Kinder — einer Ebenbürtigkeit, die formell in dem Rechtsbegriff der „Mündigkeit" ihren Ausdruck findet — auf wesentlich praktische Details in solchen Fragen, auf welche eben nur die reichere Lebenserfahrung der Eltern, gegenüber den noch in mancherlei Illusionen befangenen jugendlichen Gemüthern der Kinder, eine richtige Antwort zu ertheilen vermag. Verkennen dagegen die Eltern ihre durch die Mündigkeit der Kinder modificirte Stellung diesen gegenüber bis zu dem Grade, daß sie, von ihrem durch die Mündigkeit aufgehobenen früheren Bestimmungsrecht Gebrauch machend, in Fragen, welche nur durch die freie Selbstbestimmung der Kinder selbst entschieden werden können, weil sie den sittlichen Gehalt ihrer selbstständigen Zukunft berühren, ihre Autorität als Zwang zur Geltung zu bringen versuchen, so sind die Kinder — weil mit solchem Zwang die Eltern selbst die Sittlichkeit des Verhältnisses verletzen — nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, denselben Widerstand zu leisten.

§ 80. Solche Fragen sind beispielsweise die Wahl des Lebensberufs und die Gründung einer Familie durch die Ehe; zwei Fragen, von denen die erstere hauptsächlich für den Sohn, die zweite hauptsächlich für die Tochter im eigentlichen Sinne des Worts Lebensfragen sind. Andererseits übernehmen in solchem Falle die Kinder für ihre gegen die Autorität der Eltern gerichtete freie Selbstbestimmung auch die volle Verantwortlichkeit hinsichtlich des Ausfalls der Entscheidung, indem sie zugleich die Eltern von solcher Verantwortlichkeit entlasten. Es kann allerdings der Fall eintreten, daß die Eltern — nicht aus den oben vorausgesetzten egoistischen Gründen, sondern auf Grund der richtigen Erkenntniß, daß die freie Selbstbestimmung des Kindes in Folge von Selbsttäuschung oder von Verkennung der Natur des erstrebten Ziels nothwendig zu Enttäuschung und Unglück führen müsse, also aus sittlichem Interesse für das Kind selbst — ihre Autorität als äußeren Zwang geltend zu machen sich verpflichtet fühlen und dieser Verpflichtung durch die Androhung einer Strafe, die hier nur in der Form von „Enterbung" möglich ist, Ausdruck geben: solch' äußerster Fall hebt zwar, falls der Widerstand seitens des Kindes dadurch nicht gebrochen wird, die sittliche Verantwort-

lichkeit der Eltern für alle weitere Schicksalgestaltung des Kindes, aber damit auch zugleich das sittliche Rechtsverhältniß zwischen ihnen überhaupt auf: das größte Unglück, welches die Familie erleiden kann.

---

§ 81. Unserem Thema gemäß, welches in der Ueberschrift zum Kap. IV. als „*Ursprung* der Sittlichkeit" bezeichnet wurde, ist mit der obigen Darlegung des Entwicklungsprozesses des empfindenden Geistes innerhalb der Sphäre der Familie unsere Aufgabe als erfüllt zu betrachten, so daß die weitere Entwickelung zu einem vollständigen System der Wissenschaft, der Ethik, für welche das Gesagte, wie bemerkt, nur die Grundlegung zu geben beabsichtigte, zu überlassen wäre. Nur hinsichtlich des *allgemeinen Ganges*, welchen die weitere Betrachtung des Prozesses einzuschlagen haben würde, sowie über *das letzte Ziel* desselben mögen hier noch einige Bemerkungen gemacht werden.

Was den ersteren Punkt betrifft, so ist zunächst auf das fundamentale Princip des Sittlichkeitsprozesses, als dessen erste konkrete Formen der Geschlechtsgegensatz und, auf diesem beruhend, die Familie sich darstellte, zurückzugehen, nämlich auf den im Anfang dieses Kapitels aufgestellten Grundbegriff der *Geselligkeit*. Es ist immerhin erklärlich, daß der Mensch sittlich sein kann, auch ohne innerhalb der durch den Geschlechtsgegensatz und weiterhin durch die Familie bedingten Beziehungen zu verharren, weil diese Beziehungen zwar zunächst die ersten und natürlichsten, nicht aber die einzigen sind, welche zwischen verschiedenen Subjekten bestehen können, so daß mithin die Geselligkeit überhaupt die fundamentale Basis ist, auf welcher sich der Sittlichkeitsprozeß entwickelt. Hieraus folgt, daß, um die Fortbildung des Sittlichkeitsprozesses zu den mannigfaltigen Sonderformen zu verfolgen, auf diese allgemeine Basis zurück- und sodann über die ersten Formen des Geschlechtsgegensatzes und der Familie hinaus zu den immer mehr sich erweiternden andern Geselligkeitskreisen fortgegangen werden muß.

Bei der Betrachtung dieses Fortganges wird sich nun, wie sogleich bemerkt werden kann, herausstellen, daß derselbe wesentlich von einer stetigen *Abnahme* des Individualismus, als beschränkter

und darum egoistisch-empfindender Subjektivität, und, in Verbindung damit, von einer entsprechenden stetigen Zunahme an selbstsuchtsloser sittlicher Freiheit des Individuums begleitet ist. Schon in dem Fortgange von der Geschlechtsliebe zur Familienliebe haben wir solchen Fortschritt beobachtet, nämlich nicht blos in der Erweiterung und Erhebung der Empfindung, welche die Ehegatten, zu der höheren und reineren, welche dieselben Personen als Eltern des Kindes zu einander haben, sondern auch in der differenten, weil gleichfalls durch den Geschlechtsgegensatz bedingten Liebe, welche einerseits der Vater zur Tochter, im Unterschied von der zum Sohn, andererseits die Mutter zum Sohn, im Unterschied von der zur Tochter, fühlen (s. oben § 51).

§ 82. Dieser Fortgang, der sich weiterhin über die Grenze der Familie überhaupt hinaus erstreckt, hat insofern den Charakter der Abstraction, als darin mehr und mehr von der durch die Naturseite der Beziehungen bedingten Substanzialität der individuellen Empfindungen abstrahirt und gerade dadurch die Reinheit des sittlichen Empfindens gesteigert wird. Denn wenn auch die mannigfaltigen Beziehungen der Familienglieder zu einander hinsichtlich ihrer Reinheit schon eine Stufe höher stehen als die Beziehungen der Gatten zu einander, so erhebt sich doch weder die Eltern- noch die Kindesliebe schon zu einer durchaus allgemeinmenschlichen Bedeutung; denn es sind immerhin nicht schlechthin ein Vater, eine Mutter, ein Kind, welche geliebt und geachtet werden, sondern es sind, vom Standpunkt des Kindes aus, mein Vater, meine Mutter, vom Standpunkt der Eltern aus, unser Kind, worum es sich handelt. In diesem „mein" und „unser" liegt aber wesentlich noch das Ich als ein die Empfindung motivirendes und den Sittlichkeitswerth derselben beschränkendes Element, d. h. der konkrete Individualismus. — Betrachtet man diesen Fortgang seiner inneren Ursache nach genauer, so erkennt man, daß die beiden Elemente, welche in dem Entwicklungsprozeß als die beiden Faktoren desselben fungiren, nämlich das Natur- und das geistige Element (s. § 8), in einer stetigen Modifikation ihrer Wechselbeziehung auf einander begriffen sind, indem anfangs das Naturelement überwiegt, sodann eine Ausgleichung beider statt-

findet, in der sie einander das Gleichgewicht halten, bis dieses — beim stetigen Anwachsen des geistigen Elements — wiederum, aber zu Gunsten des geistigen Elements, aufgehoben und dadurch die Herrschaft des letzteren über das erstere begründet wird. Wie im Prozeß der Weltgeschichte überhaupt, so findet dieser Stufengang — dessen unendliches Ziel die Selbstbefreiung des Geistes ist — auch in dem des Individuums statt. Auf unser Gebiet angewandt ist also zu konstatiren, daß, wie die Gattenliebe zur Familienliebe fortgeht, so sich diese zur Stammesliebe und weiter diese zur National- (oder Vaterlands-) Liebe erhebt. Aber auch diese beiden letzteren Formen enthalten, da der Stamm, auf verwandtschaftlichen Verhältnissen beruhend, dem Individuum für seine Empfindung näher steht als die Nation, die Nation aber wieder näher als die Menschheit überhaupt, immerhin noch ein wenn auch abstrakteres Element des Individualismus; denn es sind eben sein Stamm, seine Nation, welche das Individuum in seiner Empfindung bestimmen. Absichtlich werden hier nur die substanziellen Gebiete: „Stamm" und „Nation", mit Ausschluß der parallelen formellen: „Gemeinde" und „Staat", genannt, weil nur jene eine direkte Beziehung auf die individuelle Empfindung und folglich auch auf die sittliche Sphäre im specifischen Sinne des Worts haben, während die formellen Sphären wesentlich in Beziehung auf das Rechtsverhältniß des Individuums zu den betreffenden Sphären stehen. Dieser Unterschied zwischen den parallelen Gebieten ist insofern von großer Wichtigkeit, als darauf der wesentliche Unterschied zwischen den Begriffen des Sittlichen und des Rechtlichen beruht. Jener ist wesentlich substanzieller und konkreter, der letztere wesentlich formaler und abstrakter Natur; und diese Begriffsdifferenz begründet zugleich die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen beiden, insofern die Sittlichkeitsempfindung mit dem auf formalen schematischen Bestimmungen beruhenden Recht selten völlig übereinstimmt, weil das Schematische nicht im Stande ist, alle Einzelfälle unter eine abstrakte Form einzuordnen.

Erhebt sich nun die sittliche Empfindung über jene immer noch vom konkreten Individualismus, wenn auch in gradweiser Abschwächung, angehauchten Stufen der Familie, des Stamms und

der Nationalität hinaus zu der völlig reinen, weil von jedem Individualismus gereinigten Stufe allgemein-menschlicher Beziehungen, so gewinnt das im Anfang der ganzen Bewegung bereits wirksame Princip der Geselligkeit die Bedeutung, daß der in dem oben verfolgten Stufengang selbst zu immer größerer Reinheit sich erhebende sittliche Empfindungs-Inhalt schließlich von aller egoistischen Beschränktheit, von der die Berufung auf das formale Recht keineswegs frei ist, sich befreit, d. h. annäherungsweise den Charakter des absoluten Sittlichkeitsideals annimmt. Der bekannte Bibelspruch: „Liebe deinen Nächsten" — d. h. jeden Menschen, zu dem du in Geselligkeitsbeziehung trittst — „wie Dich selbst", drückt den Inhalt dieses Ideals nach Seiten der Selbstsuchtslosigkeit des sittlichen Empfindens in ebenso einfacher wie prägnanter Weise aus; denn er bedeutet nichts Anderes, als daß der Mensch als solcher — und nicht nur der, welcher derselben Nation, demselben Stamm, derselben Familie angehört — als freies, dem Individuum gegenüber gleichberechtigtes Subjekt „geliebt", d. h. respektirt und behandelt werden soll.

Wenn man auf die kulturgeschichtliche Entwicklung des Sittlichkeitsprincips zurückblickt, so erkennt man, daß erst mit dem Untergang des Alterthums, auf dem Boden der christlich-germanischen Weltanschauung, dieses Ideal im Bewußtsein der Menschheit erwacht ist. Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Bewußtsein der Freiheit als allgemeinen Entwicklungsprincips des subjektiven Geistes können drei Perioden der kulturgeschichtlichen Vorstellung vom Wesen des Sittlichkeitsideals unterschieden werden; und wie schon Hegel hinsichtlich der politischen Freiheit darauf hingewiesen hat, daß, während der vorantiken (altorientalischen) Weltanschauung nur Einer, nämlich der Despot, als frei, alle Andern aber als Sklaven und, in der antiken hellenischen Weltanschauung nur Einige, nämlich die Athener, Spartaner u. s. f. als frei, Andere aber, wie die Barbaren, Heloten u. s. f., als unfrei galten, erst mit der christlich-germanischen Weltanschauung die Menschheit zu der Erkenntniß gelangte, daß Jeder, nämlich der Mensch als solcher, frei sei, so verhält es sich auch mit der Entwicklung der Sittlichkeitsempfindung. Darum hat selbst das „Ethos" des hoch-

gebildeten hellenischen Alterthums, wie schon früher bemerkt, noch keine wahrhaft allgemein-menschliche, sondern eine beschränkte, wesentlich nationale Bedeutung, während erst im Christenthum diese Beschränktheit aufgehoben wurde und das Princip der Sittlichkeit als allgemein-menschliche Empfindung zum Bewußtsein gelangte.

§ 83. Neben dem „Sittlichen" und dem „Rechtlichen" giebt es, wie hier noch erwähnt werden muß, eine dritte Kategorie, welche anscheinend denselben Inhalt hat wie das Sittliche, nämlich das Moralische. Dieser Ausdruck wird sehr häufig (39) ganz gleichbedeutend mit dem „Sittlichen" gebraucht, und doch ist sein Inhalt ein wesentlich anderer. Zunächst ist zu sagen, daß das Moralische mit der Sittlichkeitsempfindung und überhaupt mit der Empfindung unmittelbar nichts zu thun hat; sondern es bezeichnet, auf Grund verständiger Reflexionen, lediglich den äußerlichen und in die Aeußerlichkeit tretenden Charakter des allerdings in das Gebiet des Sittlichen fallenden Handelns. Ein solches Handeln kann zwar aus sittlichen Motiven hervorgehen, ebenso aber auch, gerade wie das Recht, von denselben ganz unabhängig sein, ja unter Umständen denselben widersprechen. — Was ist nun der Grund dieser Differenz? Offenbar der, daß die Moral in demselben Verhältniß zur religiösen Gemeinschaft steht, wie das Recht zur staatlichen. Schon der Umstand, daß man wohl von „Moralsystemen", d. h. von einer systematischen Gliederung der „Pflichten", spricht, durchaus aber nicht von Sittlichkeitssystemen, beweist den Parallelismus zwischen Moral und Recht, weil beide gleicher Weise auf dem Wege verständiger Reflexion zu einem formalen Schematismus gelangen, welcher der Sittlichkeitsempfindung, die auf einem gleichsam idealen Instinkt beruht, völlig fremd bleibt. Wie die Rechtslehre, so beruht auch die Moral auf ganz positiven, in ein gewisses System von „Pflichten" gebrachten Vorschriften, die als Maxime des Handelns, ohne irgend welche direkte Beziehung zur Empfindung Geltung beanspruchen. Da nun solche Vorschriften nothwendig, wie alle Gesetze, nach gewissen Kategorien geordnet sind, die indeß ihres Schematismus halber unmöglich jedem Einzelfall sich anpassen können, so folgt, daß, wie die das „Recht" zum Inhalte habenden Gesetze häufig zur Ungerechtigkeit (im idealen Sinne

des Worts), so die „Moral“ zu einer Kollision der Pflichten führen muß und damit gegen den untrüglichen Instinkt der Sittlichkeitsempfindung in Widerspruch geräth. Um solcher Kollision auszuweichen, hat man sich denn vielfach genöthigt gesehen, gewisse Ausnahmekategorien, wie „Nothlüge“ u. a. m. aufzustellen, die den Widerspruch, statt ihn zu heben, nur deutlicher in die Augen springen lassen. „Lügen“ ist unmoralisch, denn die Moral fordert kategorisch, daß man die Wahrheit reden solle. Aber wie oft ist es unmöglich, dieser Pflicht nachzukommen, ohne unsittlich zu werden; z. B. wenn man einer schwerkranken Mutter, die nach dem Befinden ihres Kindes fragt, eine sie beruhigende Unwahrheit sagt, statt ihr der Wahrheit gemäß den Tod desselben mitzutheilen. Aber auch von solchen extremen Fällen ganz abgesehen, nöthigen uns die Forderungen der Geselligkeit fortwährend, wenn auch nicht geradezu zu lügen, so doch die wahre Empfindung zu verbergen und die Wahrheit zu verschleiern, ohne daß dies dem sittlichen Empfinden zu widersprechen braucht. Im Sinne des kategorischen Imperativs der Moral würde dies immerhin ein Uebertreten der Moralitätsgesetze sein.

Was die specielle Beziehung der Moral zur Religion oder genauer zur religiösen Konfession betrifft — der Katholicismus hat beispielsweise ein in vielen Punkten abweichendes System der Pflichten von dem des Protestantismus —, so drückt sich dieselbe schon darin aus, daß man wohl von „christlicher Moral“, nicht aber von „christlicher Sittlichkeit“ spricht. In der That kann jemand durchaus sittlich empfinden, ohne religiös im konfessionellen Sinne zu sein, nicht aber moralisch handeln, da die Moralität eben auf Maximen, d. h. auf bestimmten Gesetzesformeln beruht, welche durch die Religion festgestellt sind (z. B. durch die zehn Gebote). So stützt sich das moralische Handeln ausdrücklich auf das Bewußtsein, nämlich von den vorgeschriebenen Pflichten, die Sittlichkeit dagegen auf die unmittelbare Empfindung des Guten überhaupt und daher auch in jedem einzelnen Falle. Jenes Bewußtsein nennet man hinsichtlich seiner Empfindungsform das „Gewissen“, d. h. ein Wissen vom positiven Inhalt der Pflichten, deren willkürliche oder unwillkürliche Verletzung zur „Reue“ führt. Auch

das sittliche Empfinden kennt den Inhalt des Begriffs „Pflicht", aber während die Moral einer Summe von Einzelpflichten als Norm des Handelns gegenübersteht, kennt die Sittlichkeit nur den Singular, nämlich die allgemein-menschliche Pflicht, dem sittlichen Empfinden gemäß zu handeln. Hiemit, nämlich mit der rein reflexiven Natur der Moralität, hängt es zusammen, daß nicht nur bei etwaiger Kollision der Pflichten eine Unsicherheit des Empfindens („Gewissensskrupel", „Gewissensangst") eintritt, die der sittlichen Empfindung ihres instinktiven Charakters wegen fremd bleibt — höchstens kann, wenn durch das sittliche Handeln einem Andern Schmerzen bereitet werden, Bedauern, d. h. Mitgefühl die Folge sein —, sondern daß sie (die Moralität) auch zur unbewußten Selbsttäuschung über den moralischen Werth einer Pflicht, ja sogar zu bewußten Sophistereien (wie in der sog. Jesuitenmoral) Veranlassung und Gelegenheit giebt; lauter Differenzen und Widersprüche, die dem echten sittlichen Empfinden und dem darauf sich gründenden Handeln vollkommen fern liegen. Die durchaus reflexive Natur, welche dem Begriff des Moralischen anhaftet, stellt ihn deshalb in viel nähere Beziehung zum Begriff des Rechtlichen als zu dem des Sittlichen. Wie wenig das Moralische mit der individuellen Empfindung zu thun hat, geht unter Anderm daraus hervor, daß die Sprache die Bezeichnung „moralische Person" gar nicht einmal auf ein Individuum, sondern auf eine Verbindung mehrerer ganz verschiedener Persönlichkeiten anwendet, die sich zu einer bestimmten Norm des Handelns, auf Grund rechtlicher Bestimmungen, zusammengethan haben, und denen von Staatswegen die Berechtigung zu solchem Handeln eingeräumt ist. Von Sittlichkeit ist hiebei selbstverständlich schon deshalb keine Rede, weil es sich dabei gar nicht um das Empfinden konkreter Persönlichkeiten, sondern um einen ganz abstrakten Begriff handelt. Was Schiller vom „Genius" sagt, das trifft auch für die echte Sittlichkeit zu, die ja aus der gleichen Quelle stammt, nämlich aus der instinktiven Natur allgemein-menschlicher Geistesfreiheit:

„Da nicht irrend der Sinn und treu wie der Zeiger am Uhrwerk
Auf das Wahrhaftige nur, nur auf das Ewige weist."

In einer Hinsicht bilden Sittlichkeit und Moralität sogar

einen bestimmten Gegensatz, insofern die erstere wesentlich in der freien Selbstbeschränkung selbstsüchtiger Regungen wurzelt, also in ausdrücklicher Beziehung zu einem Andern steht, während die Moralität hauptsächlich das äußerliche Gepräge des individuellen Handelns bestimmt. Ein unmoralischer Mensch ist daher zwar nothwendig auch ein unsittlicher, weil das Handeln die entsprechende Empfindung zur Voraussetzung hat, aber ein blos moralischer ist deshalb noch nicht ein sittlicher, weil das Handeln nach moralischen Grundsätzen eben auf bloßer Reflexion des Verstandes beruht. Es klebt deshalb dem „Moralischen" nicht selten etwas Pharisäisches an, gerade wie der äußerlichen Frömmigkeit, die sich in dieser Hinsicht zur echten „Andacht" ganz ähnlich verhält, wie die Moralität zur echten Sittlichkeit. Man kann daher der allgemeinen Meinung gegenüber als ein sehr moralischer (exemplarischer) Mensch gelten und im Grunde doch ein sehr unsittlicher Charakter sein. — Aus diesen Gründen gehört nicht nur der Begriff des Rechts, sondern auch der der Moral nicht in die Darstellung des Entwicklungsprozesses der Sittlichkeitsempfindung.

Kommen wir nun — nach dieser nothwendigen Abschweifung — zum Schluß.

§ 84. Wir haben gesehen, daß das Resultat des von uns beobachteten Stufengangs in dem Entwicklungsprozeß der sittlichen Empfindung dies war, daß derselbe sich zugleich als eine stetige Erhebung der Empfindung über die Beschränktheit des noch immer mit einem Moment des Egoismus behafteten Individualismus darstellte; eine Erhebung, durch welche der Inhalt der Empfindung sich mehr und mehr dem absoluten Sittlichkeitsideal näherte, das den Menschen nicht mehr nach seiner besonderen, durch die Unterschiede des Geschlechts, des Alters, der Race, der Nation u. s. f. bedingten Stellung, sondern als Menschen überhaupt anerkennt. Daß diese Annäherung an das Ideal nun aber auch auf die vor diesem höchsten Standpunkt liegenden Stufen selbst zurückwirken muß, d. h. daß dadurch auch die substanziellen Stufen der Nationalitäts-, der Stammes- und Familiengemeinschaft selbst einen reineren (idealeren) Sittlichkeitscharakter erhalten müssen, bedarf keiner Erläuterung. —

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, von welchem die Ethik als Wissenschaft der gesammten Sittlichkeitssphäre auszugehen hat, um den Inhalt des absoluten Sittlichkeitsideals in der Mannigfaltigkeit seiner Sonderbeziehungen zu einem vollständigen System zu entwickeln. Denn erst jetzt hat der Begriff des „Guten", befreit von seiner Relativität, die nothwendig mit dem Wesen des Individualismus verbunden ist, eine absolute Bedeutung gewonnen. Nicht nur Das, was für meine Familie, für meinem Stamm, für meine Nation u. s. f., sondern was für den Menschen als solchen „gut" ist, wird jetzt zum Regulativ des Handelns. Charakteristisch hiebei ist, daß die Sprache den Ausdruck „gut" nicht blos objektiv und für das Handeln gegen den Andern, sondern auch subjektiv und für die Empfindung — ich bin meinen Vater, meinem Freunde, meinem Landsmann u. s. f. „gut" — anwendet, so daß „gut sein" in diesem Sinne soviel als „Lieben" bedeutet. Als das letzte und höchste Ziel wäre mithin Dies zu bestimmen, das solches Gut-sein sich nicht auf individuelle Beziehungen beschränke, sondern die ganze Menschheit umfasse, m. a. W. daß die allgemeine Menschenliebe als absolutes Regulativ des sittlichen Handelns erkannt werde.

§ 85. Wenn diese allgemeine Menschenliebe hier als letztes und höchstes Ziel des Entwicklungsprozesses des sittlichen Empfindens bezeichnet wird, so gilt dies doch bedingungslos nur für die Sphäre der menschlichen Geselligkeit; aber es giebt für den Menschen noch eine weitere Sphäre, innerhalb deren sein sittliches Empfinden sich zu einer noch höheren Stufe zu erheben vermag: seine Beziehung zur lebendigen Naturwelt, der er ja als natürliches Lebewesen selbst angehört, namentlich zu der ihm in vielfacher Hinsicht verwandten Thierwelt. In dieser Hinsicht kann als sittliches Princip mit unbedingter Geltungskraft der Satz hingestellt werden, daß der Mensch zwar das Recht hat, Thiere, die entweder seinem Lebensbedürfniß und Wohlbehagen feindlich gegenüberstehen, oder die er zu seiner Nahrung, Kleidung u. s. f. nöthig hat, zu tödten, sowie solche, deren Kräfte er für seine Arbeit bedarf, zu solchem Zweck zu benutzen, daß er aber damit zugleich die Pflicht übernimmt, im ersten Falle (bei der Tödtung)

eine möglichst schnelle und schmerzlose Methode zu beobachten, im zweiten Falle nicht nur jede Ueberlastung und Mißhandlung des Thiers zu vermeiden, sondern es auch seiner Natur nach hinsichtlich der Ernährung und Wartung zu behandeln. Als völlig verwerflich, weil der sittlichen Empfindung durchaus widersprechend, sind ferner alle dem bloßen Vergnügen dienenden Mißhandlungen der Thiere, wie die spanischen Stiergefechte, die englischen Hahnenkämpfe, die Parforceejagden, die Pferderennen und dergleichen zu bezeichnen. „Mitleid mit den Thieren" — sagt schon Schopenhauer — „hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne auch kein guter Mensch sein;" und Auerbach bemerkt: „Die Art und der Grad, wie ein Mensch die Pflicht gegen die Thiere erkennt und übt, bildet den Maaßstab seiner sittlichen Erkenntniß". — Es drängt sich hiebei die Frage auf, ob es vom sittlichen Standpunkt aus sich rechtfertigen lasse, den Thieren auf Grund wissenschaftlicher Forschung, angeblich zum Wohl der leidenden Menschheit, Qualen aufzuerlegen, wie dies seit einigen Decennien im größten Umfang seitens der sog. Vivisection geschieht. Abgesehen von der durch das Zeugniß vieler Fachmänner nachgewiesenen Nutzlosigkeit der „wissenschaftlichen Thierfolter" muß aus rein sittlichem Motiv jene Frage in entschiedner Weise verneint werden. — Leider befindet sich die moderne Gesetzgebung noch auf einem der sittlichen Empfindung zu wenig Rechnung tragenden Standpunkt, als daß von dieser Seite her eine Unterstützung der humanen, auf die Abschaffung aller jener sittlich verwerflichen, obschon sogar von Staatswegen zum Theil gebilligten Thierquälereien, namentlich auch der Vivisection, gerichteten Anstrengungen der Thierschutzvereine zu erwarten wäre. Denn noch immer gilt als Grund für die Bestrafung einer Thierquälerei die gesetzliche Bestimmung, daß dieselbe ein „öffentliches Aergerniß" verursacht haben müsse. Im Uebrigen wird von der Gesetzgebung das Thier lediglich als „Sache" betrachtet und die Verletzung desselben als bloße Sachbeschädigung und Eigenthumsverletzung behandelt. Daß hiebei von einem sittlichen Princip nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand.

Fünftes Kapitel.

Der „Ursprung der Kunst" als Entwicklungsprozeß des anschauenden Geistes.

§ 86. Schon am Schluß des ersten Kapitels wurde bemerkt, daß der Ausdruck „Ursprung" lediglich im Sinne einer realen Genesis zu verstehen sei. Wie also „Ursprung der Sprache" die Genesis des erkennenden, „Ursprung der Sittlichkeit" die Genesis des empfindenden, so bedeutet hier „Ursprung der Kunst" die Genesis des anschauenden Geistes. Da nun aber die Thätigkeitssphäre des letzteren wesentlich im Ein- und Ausbilden des Angeschauten d. h. in der freien, sowohl inneren wie äußeren Gestaltung seines Inhalts beruht, so folgt, daß der Ausdruck „Kunst" hier noch keineswegs in dem specifischen Sinne des Worts zu fassen ist, und daß noch weniger bei den Worten „Ursprung der Kunst" an die Entstehung oder gar „Erfindung" einzelner Künste gedacht werden darf, als ob dieselbe von einem Einzelnen „gemacht" oder gar durch den Zufall geschaffen werden könnte. Sondern „Kunst" bedeutet hier zunächst nichts als die allgemein-menschliche Gestaltungsfähigkeit überhaupt und im weitesten Sinne des Worts, und ihr „Ursprung" nichts Anderes als den Entwicklungsprozeß dieser Fähigkeit, als dieser besonderen Thätigkeitssphäre des subjektiven Geistes. Uebrigens steht diese Bedeutung von „Kunst" mit dem Inhalt der entsprechenden Begriffe in den andern beiden Thätigkeitssphären in völliger Analogie. Faßt man daher diese Begriffe im specifischen Sinne des Worts, so steht „Kunst" nicht mit Sprache und Sittlichkeit, sondern mit Wissenschaft und Re-

ligion in korrelatem Verhältniß. Denn ebenso wie „Wissenschaft" die specifische Sphäre des bewußt erkennenden, und „Religion" die specifische Sphäre des sittlich empfindenden Geistes ist, so erhält „Kunst" in gleichem Sinne die Bedeutung der specifischen Sphäre des anschauend gestaltenden Geistes (40).

Die durchgreifende Analogie zwischen den drei Sphären: Sprache, Sittlichkeit und Kunst, in der oben definirten Bedeutung allgemein-menschlicher Thätigkeitsformen, leuchtet besonders auch daraus hervor, daß die Bezeichnungen von Formen der einen Sphäre, wenn sie im allgemeinen Wortsinn gefaßt werden, ohne Weiteres auch auf die andern beiden Gebiete Anwendung finden. So ist das Denken zwar die specifische Bezeichnung für die Thätigkeitsform des „erkennenden" Geistes; zugleich aber ist es als allgemeine Substanz des subjektiven Geistes — in dem Sinne, wie man den Menschen im Gegensatz zum Thier als „denkendes" Wesen definirt — auch dem empfindenden und anschauenden Geiste immanent, d. h. weder Sittlichkeit noch Kunst würde ohne dieses Element des Denkens Das sein, was sie sind: specifische Thätigkeitsformen des subjektiven Geistes. Ebenso ist das Handeln, als Bethätigung des sittlichen Wollens, zwar die specifische Bezeichnung für die Thätigkeitsform des „empfindenden" Geistes, zugleich aber auch dem erkennenden und anschauenden Geiste als allgemeine Substanz immanent, da die Sprache, als Bethätigungsform des Erkennens, ebensowenig wie das Gestalten (Kunst), als Bethätigungsform des anschauenden Geistes, ohne spontane Thätigkeit des letzteren denkbar ist. Endlich ist das Gestalten, als Bezeichnung für die Bethätigungsweise des „anschauenden" Geistes, zwar die specifische Thätigkeitsform des letzteren, zugleich aber auch ein wesentliches Element für die Bethätigungsweise des erkennenden und empfindenden Geistes. Hinsichtlich der ersteren (der Sprache) ist einleuchtend, daß sowohl in ihrer substanziellen Bildung wie in ihrer formalen Entwicklung wesentlich ästhetische Motive mitwirken. Denn nicht nur in der Artikulation überhaupt in der ganz allgemeinen Bedeutung des Worts*), d. h. als

*) Vergl. oben §§ 28 und 34 ff.

Grundform aller Sprachbildung, liegt ein wesentlich gestaltendes Element, sondern auch weiterhin liefern das Streben nach harmonischem Periodenbau, sowie zahlreiche syntaktische Formen, besonders aber die Thatsache, daß die Sprache bei allen Völkern als eigenartiges Mittel einer bestimmten Kunst, der Poesie nämlich, gebraucht und demgemäß gestaltet wird, hinreichende Beweise für die Mitwirkung eines gestaltenden Elements.

Endlich ist ein solch' gestaltendes Element auch in der Sphäre des sittlichen Handelns unverkennbar thätig. Denn nicht durch einzelne moralische Handlungen oder durch den Besitz differenter „Tugenden" erhält der sittliche Charakter des Menschen als solcher schon seinen vollen Werth, sondern wesentlich dadurch, daß sein inneres Leben überhaupt auch nach der Seite der Sittlichkeit harmonisch sich gestaltet und sein äußeres dadurch gleichsam ein ästhetisches Gesammtgepräge erhält. Diese innige Verwandtschaft des Ethischen und Aesthetischen ist es allein, was manche Aesthetiker, z. B. Schleiermacher*), schlechthin zu einer Ein- und Unterordnung der Aesthetik als Wissenschaft unter die Ethik veranlaßt hat; ein logischer Fehler, der aber ebensogut auch zur umgekehrten Stellung führen kann; wie denn in der That von der Aesthetik der Romantiker, z. B. von Adam Müller und Krause**), die künstlerische Gestaltung ohne Weiteres als „die Wiederholung der Gegenwart des Göttlichen im Irdischen" bezeichnet und als die höchste Kunst die sogenannte „Lebenskunst", d. h. eben die harmonische Gestaltung des gesammten sittlichen Charakters, hingestellt wird.

Dergleichen Ansichten beruhen nun zwar einerseits auf einem Mißverstehen der wahren Stellung der verschiedenen Gebiete, andrerseits entspringen sie aber auch wieder aus der ganz richtigen Ahnung ihrer tiefen Analogie, die aus ihrer elementaren Identität entspringt. — Allein es ist einleuchtend, daß, wenn es sich um die specifische Bestimmung ihres konkreten Inhalts handelt — und dies ist denn doch die wesentliche Aufgabe einer bestimmten Wissen-

*) Vergl. meine „Kritische Geschichte der Aesthetik". Bd. II S. 919 ff.

**) Ebenda S. 818 und 910 ff.

schaft, also auch der Aesthetik — es nicht jene elementare Identität ihrer Grundbegriffe mit den analogen Grundbegriffen der verwandten Sphären, sondern im Gegentheil gerade die Differenz derselben ist, worauf sich die wissenschaftliche Behandlung der verschiedenen Gebiete zu richten hat. So nothwendig daher immerhin der Nachweis jener elementaren Identität der verwandten Sphären ist, namentlich wenn sie — wie in unserm Falle — in ihrem Zusammenhange eine organische Totalität darstellen, und so wichtig die stete Erinnerung an diesen Zusammenhang ist, so darf doch die Wissenschaft der besonderen Sphäre nicht bei solcher Identität stehen bleiben, sondern hat dieselbe nur als den Ausgangspunkt zu betrachten, von dem aus sie das eigentliche Wesen jeder besonderen Sphäre zu ergründen, d. h. gerade die specifischen Unterschiede der in ihr auftretenden Begriffe von den analogen Begriffen der ihr verwandten Sphären in möglichst scharfer Weise zu beleuchten versuchen muß.

---

1. Die substanziellen Elemente des Entwicklungsprozesses des anschauenden Geistes.

§ 87. Das Wesen der Anschauung als dritter Bethätigungsweise des subjektiven Geistes neben dem Erkennen und Empfinden ist zwar bereits am Schluß der Einleitung (s. § 18 ff.) sowie im Anfang des Kap. II. dargelegt und nachgewiesen wurden, daß sie ein wesentliches Element im Selbsterzeugungsprozeß desselben bildet; namentlich wurde die Stellung dieser Thätigkeitsform in Beziehung auf den dem subjektiven Geiste immanenten Gegensatz der beiden Elemente der Spontaneität und Receptivität, woran alle drei Thätigkeitsformen, aber in verschiedener Weise, participiren, in Betracht gezogen, nämlich der ihr (der Anschauung) eigenthümliche Charakter einer Einheit oder Ausgleichung der beiden Elemente als gleichwerthiger Seiten ihres Wirkens (41). Hier aber, wo wir uns mit der Anschauung als Quelle des Gestaltungsbedürfnisses im Besondern, d. h. mit den daraus entspringenden Sonderformen derselben zu beschäftigen haben, ist das Verhältniß des an-

schauenden Geistes zum erkennenden und empfindenden noch näher in's Auge zu fassen. Zunächst ist, im unmittelbaren Zusammenhang mit jenem Gegensatz der Spontaneität und Receptivität, auf das Verhältniß des anschauenden Geistes zu dem Gegensatz der theoretischen und der praktischen Seite desselben, welche mit dem Gegensatz des Erkennens und des Empfindens zusammenfällt, hinzuweisen; ein Gegensatz, über welchen ebenfalls das Nöthige bereits gesagt ist. Das Resultat davon ist kurz dies, daß, während der erkennende Geist an dem Objekt ein wesentlich theoretisches, der empfindende Geist dagegen ein wesentlich praktisches Interesse hat, weil in dem ersteren die Spontaneität, im zweiten die Receptivität prävalirt, der anschauende Geist, in welchem sich diese gegensätzlichen Elemente hinsichtlich der Beziehung auf das Objekt neutralisiren, weder blos ein theoretisches noch blos ein praktisches Interesse an seinem Objekt hat.

Dieses „Weder—Noch" wird nun aber in einseitiger Weise von der bisherigen Aesthetik als ein „Sowohl—Alsauch" verstanden; aber obgleich darin eine Ahnung des wahren Verhältnisses enthalten ist, so gelangt sie doch, da sie es nicht als Neutralisation, sondern als immanenten Widerspruch faßt, nur zu solchen Definitionen der Grundbegriffe, welche den Widerspruch offen zu Tage treten lassen: so Kant, wenn er den Geschmack als interesseloses Interesse" und das Schöne als „zwecklose Zweckmäßigkeit", Schelling, wenn er die Thätigkeit der künstlerischen Phantasie als Identität von „bewußtem und unbewußtem Schaffen" definirt. Dergleichen paradoxe Aussprüche mögen unklaren Köpfen durch das Geheimnißvolle, das in jedem ungelösten Widerspruch liegt, imponiren; „denn ein vollkommener Widerspruch", sagt Göthe mit Recht, „ist gleich geheimnißvoll für Weise und für Thoren", weil sie nämlich damit nichts anzufangen wissen —; daß aber durch solche rein äußerliche Verquickung zweier einander zu Null aufhebenden Elemente, obwohl darin allerdings eine Ahnung der Wahrheit enthalten ist, die begriffliche Erklärung des Verhältnisses nicht gefördert wird, liegt für jeden Denkenden auf der Hand. Nur dadurch, daß jenes widerspruchsvolle „Sowohl als auch" als Das, was es thatsächlich ist, nämlich

als ein „Weder—noch“ gefaßt und hiermit erkannt wird, daß auf die Anschauung und die ganze Sphäre, welche in ihr wurzelt, d. i. eben auf die Sphäre der Gestaltung, die abstrakten Kategorien der Theorie und Praxis überhaupt nicht anwendbar sind, kann der Widerspruch beseitigt werden.

Der Einwurf, daß doch der Werth und die Bedeutung eines Kunstwerks auch sowohl nach seiner theoretischen wie seiner praktischen Seite hin in Betracht komme, insofern z. B. ein Musikstück oder ein Bauwerk nach gewissen theoretischen Gesetzen komponirt werden müsse, und (in praktischer Hinsicht) daß man bei Anhörung des ersteren marschiren und tanzen könne, bei Disposition der Räume des zweiten auf die Bedürfnisse der Bewohner zu rücksichtigen habe, beruht auf dem Irrthum, als ob es sich bei solchen Erwägungen um die reine Anschauung, d. h. um den Eindruck des Schönen handele; sondern die specifische Bedeutung und der Werth des Werks als eines künstlerischen beruht eben darin, daß für die Anschauung diese, sei es theoretischen sei es praktischen, Elemente zurücktreten und thatsächlich nicht existiren, weil die Anschauung als Organ des Schönen es lediglich und ausschließlich mit dem ästhetischen Eindruck zu thun hat, so daß jene anderweitigen Eigenschaften nur nebenher und gleichsam zufällig, für die ästhetische Wirkung aber völlig indifferent, hinzutreten.

§ 88. Aber nicht von dieser specifischen Bedeutung der Anschauung als Quelle künstlerischer Production im engeren Sinne des Worts kann schon hier die Rede sein, sondern obige Beispiele haben nur den Zweck, der populären Vorstellung einen konkreten Anhaltpunkt für die Einsicht in das korrekte Verhältniß dieser ganzen Sphäre zu denen des Erkennens und des Empfindens zu gewähren. Hier haben wir vielmehr auf die „Anschauung“ als die Quelle des allgemein-menschlichen Gestaltungsbedürfnisses überhaupt zurückzugehen, welches nur im besonderen Falle, d. h. im Falle einer besonderen Begabung, sich zur künstlerischen Gestaltungsfähigkeit erhebt. Was nun die allgemein-menschliche Gestaltungsfähigkeit betrifft, so kann daran allerdings, trotz oder vielmehr auf Grund der ursprünglichen Einheit der beiden gegensetzlichen Elemente, eine theoretische und eine praktische Seite unterschieden werden, von

denen die erstere als Kunsttrieb überhaupt, die zweite als Arbeitstrieb zu bezeichnen ist; aber dieses „Sowohl-als auch" ist ein wesentlich anderes Verhältniß als jenes oben erwähnte Sowohl-alsauch der bisherigen Aesthetik, welches, weil es sogleich auf das künstlerische Schaffen im specifischen Sinne bezogen wurde, nothwendig zu einer contradictio in adjecto und damit zu einem unlösbaren Widerspruch führte, während hier das theoretische und praktische Element lediglich die verschiedenen Seiten des allgemeinmenschlichen Gestaltungstriebes darstellen, von welchen das künstlerische Schaffen nur die eine, nämlich die theoretische Seite bildet.

Wir werden später sehen, wie sich der als theoretischer Gestaltungstrieb zu definirende Kunsttrieb zunächst zum Nachahmungstrieb, sodann zum Spieltrieb entwickelt, um dann zum Kunsttrieb im engern Sinne des Worts fortzugehen. Insofern nämlich der Kunsttrieb nicht beim bloßen Spiel stehen bleiben kann, sondern darüber hinaus, — auch in dem Stadium, wo der Ernst der Arbeit beginnt — seine Wirksamkeit zu äußern fortfahren muß, so führt er dazu, aller menschlichen Thätigkeit, welcher Art sie sein mag, neben der der Arbeit zu Grunde liegenden Zweckmäßigkeit, die lediglich auf die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses abzielt, auch einen ästhetischen Charakter zu verleihen. Wenn man aber auch diese Wirksamkeit des Kunsttriebes noch keineswegs als ein künstlerisches Thun im specifischen Sinne des Worts bezeichnen darf, so ist sie doch schon als die erste und gleichsam elementare Vorstufe dazu zu betrachten. Sie äußert sich z. B. selbst beim Wilden in dem Streben, Alles, was zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse gehört, abgesehen von dem praktischen Zweck, auch für die Anschauung geschmackvoll (in seinem Sinne) zu gestalten: er tätowirt seinen nackten Leib aus demselben Grunde, welcher ihn dazu treibt, die rothen Felle seines Wigwam mit bunten Figuren zu bemalen, seinen Lendenschurz und seine Mokassins mit glänzenden Muscheln zu verzieren, oder seine rohen Geräthe und Waffen auf irgend eine Weise auszuschmücken. Von dieser Vorstufe, welche übrigens auch in dem höheren Kulturleben ein sehr weites Gebiet umfaßt — denn es gehört dazu eben Alles, was im allerweitesten Sinne das „Kostüm" d. h. das gesammte Luxusgebiet überhaupt

umfaßt —, bedarf es scheinbar nur noch eines kurzen Schrittes bis zum Beginn der specifisch-künstlerischen Thätigkeit; und dieser Schritt vollzieht sich dadurch, daß der Kunsttrieb, der hier (in der Vorstufe) noch unmittelbar mit dem Element der praktischen Zweckmäßigkeit verbunden und dadurch bedingt ist, von diesem Element sich loslöst und sich auf das rein Anschauliche, ohne weiteren Zweck als die Befriedigung des Schönheitsgefühls, richtet. Aber diese Emancipation von der praktischen Zweckmäßigkeit, so einfach sie zu sein scheint, bezeichnet gleichwohl einen bedeutenden Umschwung des anschauenden Geistes, indem sie ihm einen gänzlich neuen Gesichtskreis eröffnet, innerhalb dessen die Dinge eine wesentlich andere, nämlich eine rein ästhetische Bedeutung gewinnen. Mit diesem Schritt führt der allgemeine Gestaltungstrieb zur reinen (idealen) Reproduction des die Anschauung befriedigenden Scheins der Dinge, d. h. zum künstlerischen Schaffen im specifischen Sinne des Worts. Hievon kann indeß erst später näher die Rede sein.

§ 89. Vorläufig haben wir den Ausdruck „Kunsttrieb" noch nicht in diesem specifischen Sinne, in welchem er zum künstlerischen Schaffen — zur plastischen, malerischen, dichterischen u. s. f. Gestaltung — führt, sondern als identisch mit dem allgemein-menschlichen Gestaltungstriebe, aber als dessen theoretische Seite, zu fassen. In diesem Sinne ist sein Inhalt und Objekt, „die Erscheinung", schlechthin als das Scheinen der Dinge zu bezeichnen. Da nun der Reflex dieses Scheinens in die Anschauung zu einem innerlichen Bilde sich gestaltet, so erhält der anschauende Geist selbst, als eine den Schein sich „einbildende", d. h. ihn als Bild in sich reproducirende Thätigkeit, die Bedeutung der Einbildungskraft. (42).

Die „Einbildungskraft" ist Anschauung, aber in zweiter Potenz. Der Schein der Dinge ist unmittelbares Objekt der Anschauung; das Bild, als Reflexion dieses Scheins, das Objekt oder der Inhalt der Einbildungskraft. Beides ist im Grunde dasselbe; denn der Schein der Dinge ist nichts, was an den Dingen als solchen haftet, sondern nur eine durch äußerliche Medien — namentlich Licht und Luft — für die Anschauung vermittelte Erscheinungsweise derselben. Wird von diesen Medien abstrahirt —

dies bedeutet aber dasselbe als: wird von den die Erscheinung percipirenden Organen (Auge und Ohr) abstrahirt —, so verschwindet damit auch die Erscheinung, ohne daß die Dinge selbst in ihrem Wesen im Geringsten verändert werden. Konkret gesprochen: die grüne Wiese ist nur am Tage und für ein Auge grün, das sie sieht, d. h. das „Grüne" ist lediglich einerseits Aetherschwingung in Form der Lichtbrechung, andrerseits ein besonderer Nervenreiz des Auges; so ist der Ton lediglich einerseits Luftschwingung, andrerseits der durch diese Luftschwingung bedingte Nervenreiz des Ohres. — Gleichwohl steht der Schein, obwohl er etwas den Dingen Aeußerliches ist, mit ihrem inneren Wesen insofern in unmittelbarem Zusammenhang, als er in seiner Besonderheit durch dasselbe bedingt wird; ebenso sehr ist er aber auch einerseits durch die Medien, andrerseits durch die percipirenden Organe bedingt (letzteres wird u. A. durch die sog. Farbenblindheit bewiesen); oder kurz: er ist das gemeinsame und damit nothwende Produkt aller drei Momente: des Wesens der Dinge, der Medien der Erscheinung und der parcipirenden Organe. Als solches Produkt aber verliert der Schein den Charakter der Wesenlosigkeit und Zufälligkeit und erhebt sich zu der Stellung einer den Dingen selbst nothwendigen Form ihres Daseins.

Dieser Zusammenhang des Scheins einerseits mit dem Wesen der Dinge, andrerseits mit den Anschauungsorganen hat etwas Geheimnißvolles, insofern er weder der einen noch der andern Seite immanent ist, sondern erst durch die Wechselbeziehung zwischen ihnen entsteht; die Untersuchung über seine Entstehung gehört aber nicht hieher, sondern in die Physiologie, bezw. Naturphilosophie. Hier haben wir ihn nur in seiner Beziehung zur Einbildungskraft, d. h. als Bild der erscheinenden Dinge, zu betrachten. Hiezu, d. h. zur Bestimmung der Beziehung, in welcher der anschauende Geist als Einbildungskraft zu den Dingen steht, ist erforderlich, die Stellung, welche das Subjekt zum Objekt überhaupt einnehmen kann, festzustellen.

§ 90. Diese Stellung kann nur, entsprechend der dreifachen Thätigkeitsweise des subjektiven Geistes, eine dreifache sein, d. h. das Objekt ist als Objekt entweder für den erkennenden oder

für den begehrenden (empfindenden) oder für den anschauenden Geist vorhanden. Eine vierte Stellung ist, wie früher ausgeführt, undenkbar. Die ersteren beiden Stellungen nun haben das Gemeinsame, daß in ihnen sich die betreffenden Thätigkeiten des subjektiven Geistes auf die Substanz der Dinge richten; sie unterscheiden sich dadurch von einander, daß die erkennende Thätigkeit, als theoretische, die Substanz der Dinge unberührt und unverändert beläßt und dieselbe nur als Gedanken im subjektiven Geist reproducirt, während die begehrende Thätigkeit, als praktische, die Substanz direkt berührt und verändert, um sie sich zu assimiliren. Das Begehren, sei es, daß die ihm zu Grunde liegende Empfindung positiver Art (Hinneigung) oder negativer Art (Abneigung) ist, geht in beiden Fällen auf Modifikation der Substanz aus. Diejenigen Organe mithin, welche solchem Begehren dienen, wie das Schmecken, Riechen, Tasten u. s. f., verändern die einheitliche Textur der Substanz, indem sie dieselbe in ihre chemischen, bezw. materiellen Bestandteile auflösen. Anders die Organe, welche der erkennenden Thätigkeit, d. h. dem Denken, dienen: der Verstand und die Urtheilskraft. Zwar können auch diese sich mechanischer, oder chemisch-zersetzender Hilfsmittel für die genauere Erkenntniß der Substanz bedienen; aber indem der Anatom sein Secirmesser braucht, ist es ihm nicht um Assimilation der Substanz selbst, sondern nur um den Begriff derselben zu thun, während das hungrige Thier Das, was es zerstört, in seine eigene Substanz verwandelt. —

Mit der erkennenden Thätigkeit hat nun die anschauende dies gemeinsam, daß sie die Substanz ebenfalls unberührt läßt; insofern ist sie, wie schon früher bemerkt, ebenfalls eine theoretische und besitzt als solche eine nähere Verwandtschaft zur erkennenden als zur begehrenden Thätigkeit. Ja, sie ist selber gewissermaßen eine erkennende Thätigkeit; nur, daß sich diese Art der Erkenntniß überhaupt nicht auf die Substanz der Dinge, sondern nur auf ihre Erscheinung richtet. Mit der praktischen Thätigkeit dagegen hat sie diese nähere Verwandtschaft, daß ihre Organe, Auge und Ohr, sinnlicher Natur sind, wenn diese Sinnlichkeit auch, als nur der reinen Anschauung dienend, idealerer Natur ist als die des Schmeckens, Riechens und Tastens. Gleichwohl haben auch die

letzteren, auf die Materie der Dinge bezogenen Sinne mancherlei Berührungspunkte mit den — wie wir sie jetzt wohl nennen können — specifisch-ästhetischen Sinnen des Sehens und Hörens, da das „Angenehme" und „Unangenehme" ihrer Empfindung durchaus dem Gegensatz des Schönen und Häßlichen analog ist, ja diesem Gegensatz als allgemeinere Form zu Grunde liegt. Die Sprache überträgt daher — allerdings vielfach mißbräuchlicher Weise — oft den specifisch ästhetischen Gegensatz des Schönen und Häßlichen auch auf die Empfindungen der materiellen Sinne in den Ausdrücken, daß etwas „schön" schmecke, „häßlich" rieche u. s. f.

§ 91. Hiemit ist die specifische Stellung der anschauenden Thätigkeit zu der erkennenden und begehrenden hinlänglich angedeutet. Die Einbildungskraft nimmt nun selbstverständlich an dieser Stellung Theil, weil ihr Inhalt, das Bild der Erscheinung, mit dieser, d. h. mit dem Schein der Dinge, identisch ist. Der Prozeß, in welchem der Schein der Dinge sich als Bild im Geiste reflektirt, kann — ähnlich wie die Wirkung des Sonnenlichts bei der photographischen Reproduction der Erscheinung auf der Platte — auf Grund der sinnlichen Vermittlung, wesentlich physiologisch gefaßt werden; d. h. im Nervensystem des Gehirns müssen durch Vermittlung des Sehens und Hörens Molekularschwingungen entstehen, welche eine durch die besondere Natur der Erscheinung bedingte und daher ihr entsprechende Form annehmen und dieselbe als bestimmte Figuration bewahren, so daß, wenn eine mit dieser Figuration in Zusammenhang stehende Schwingungsfaser durch irgend einen Reiz berührt wird, die ganze Schwingungsform, d. h. das Bild der Erscheinung, sich reproducirt. Ja, auch ohne solche, vom Willen unabhängige Berührung (durch zufällige Ideenassociation) und ohne erneuerte Einwirkung derselben Erscheinung, also bei völliger Abwesenheit des Objekts, kann der spontane, subjektive Geist das Bild reproduciren, indem er willkürlich die betreffende molekulare Figuration von Neuem in Schwingung versetzt. Diese spontane Reproduction des Bildes ist ihm, neben der ersteren (receptiven), im Unterschied von der thierischen Einbildungskraft, die nur receptiver Natur ist, eigenthümlich. Im Traum wirkt, sowohl bei Menschen wie bei Thieren, nur die re-

ceptive Einbildungskraft, d. h. die Reproduction der Bilder wird hier immer durch unwillkürlichen Nervenreiz hervorgebracht, indem die verschiedenen, neben- oder übereinander gelagerten Schwingungsfigurationen durch ihren molekularen Zusammenhang ihre Schwingungen auf einander übertragen, so daß die Bilder ohne inhaltliche Nothwendigkeit, also auch ohne die gesetzmäßige Bedingtheit von Raum und Zeit, sich nur gleichsam mechanisch aneinanderreihen. Der wesentliche Charakter des Träumens besteht mithin darin, daß die einzelnen Bilder für sich zwar den ihnen entsprechenden realen Erscheinungsformen adäquat sind, ihr Zusammenhang aber, d. h. der Uebergang von einem Bilde zum andern nur eine physiologische, aber keine logische Nothwendigkeit besitzt, also auch dem realen Verhältniß der verschiedenen objektiven Erscheinungen nicht nur nicht zu entsprechen brauchen, sondern ihnen oft bis zur Unmöglichkeit widersprechen. Wie die receptive Einbildungskraft und deren reproducirende Wirksamkeit im Traum, so hat der Mensch auch das Erinnerungsvermögen oder „Gedächtniß", welches auf demselben Princip beruht, mit dem Thier gemein, nur daß es nicht blos dem anschauenden, sondern auch dem erkennenden und empfindenden Geiste angehört. Aber auch in diesen Formen vermag der Geist neben seiner receptiven Thätigkeit eine spontane zu entfalten; d. h. das Gedächtniß fungirt nicht nur durch zufälligen äußern Anstoß, also unwillkürlich uud plötzlich, sondern kann auch durch „Nachdenken" und „Nachempfinden", d. h. durch willkürlich hervorgerufene Ideenassociationen des Verstandes und der Empfindung, in Wirksamkeit gesetzt werden. Diese weiteren Reflexionen gehören aber schon dem Specialgebiet der Psychologie an, mit welchem wir hier unmittelbar nichts zu thun haben; kehren wir daher zur Betrachtung der Einbildungskraft zurück.

§ 92. Es wurde oben bemerkt, daß die Einbildungskraft als „Anschauung in zweiter Potenz" gefaßt werden könne, insofern das Objekt der Anschauung, der Schein, als „Bild" den Inhalt derselben darstellt und in solcher rein subjektiven Form, losgelöst von der Erscheinung, für sich eine selbstständige Existenz gewinnt. Diese Selbständigkeit des Bildes gegenüber dem ihm wesentlich identischen Schein ermöglicht nun eine Verbindung der

verschiedenen Bilder, welche von der durch Raum und Zeit bedingten Subsistenz der Erscheinungen ganz unabhängig ist, aber nicht, wie im Traum, auf zufälliger und unwillkürlicher Association der Schwingungsfigurationen, sondern auf freier Kombination des subjektiven Geistes beruht. Auf diese Weise wird ein ideelles Gesammtbild geschaffen, dessen einzelnen Theile zwar realen Erscheinungen entsprechen, jedoch in ihrer Verbindung kein Vorbild in der Wirklichkeit besitzen. Aber trotz dieser Unabhängigkeit von dem thatsächlichen Zusammenhang der Erscheinungen, darf die Einbildungskraft, wenn sie nicht als „regellose", wie das Träumen, der inneren Wahrheit entbehren will, hinsichtlich des Zusammenhangs der von ihr kombinirten Einzelbilder den Schein der realen Möglichkeit nicht verletzen, d. h. dieser Zusammenhang muß wahrscheinlich sein. — Diese Thätigkeit der Einbildungskraft, welche eine wesentlich spontane ist und daher den Thieren in noch höherem Grade als die willkürliche reproduktive Einbildungskraft mangelt, ist als dritte Potenz der Anschauung zu fassen: es ist jene höchste Form der spontanen Gestaltungskraft, die man als Phantasie bezeichnet. Mit ihr betreten wir daher bereits dasjenige Gebiet, welches als ästhetische Anschauungssphäre im engeren Sinne des Worts bestimmt werden muß; als solche ist die „Phantasie" die eigentliche Quelle der specifisch künstlerischen Gestaltungsfähigkeit.

Als allgemein-menschliche Thätigkeitsform enthält indessen der Begriff der Phantasie noch nicht unbedingt jene als nothwendig geforderte innere Wahrscheinlichkeit der Kombinationen; ja die Adjektivform „phantastisch" — im Unterschiede von „phantasievoll" oder „phantasiereich" — deutet darauf hin, daß das eigentliche Wesen der Phantasie mehr auf dem Moment der Ungebundenheit an ein Gesetz als auf der Wahrscheinlichkeit der Kombination der Einzelbilder beruhe. Unter „phantastischen" Gestaltungen versteht man daher geradezu solche Kombinationen, die dem realen Zusammenhange der Naturerscheinungen widersprechen. Selbst im Bereich der Kunst giebt es, allerdings begründet durch abstrakte Ideenzusammenhänge, zahlreiche derartige Gestaltungen, wie z. B. die Sphinx und manche symbolisirende Bildungen der religiösen Kunst (43), welche zwar in ihren Einzelformen der Wirklichkeit

entsprechen, in der Verbindung derselben aber der Wahrscheinlichkeit durchaus widersprechen, folglich der inneren Wahrheit entbehren. In ihrer Reinheit aber darf die Phantasie, als productive Einbildungskraft, dieser inneren Wahrheit nicht entbehren; oder: was sie schafft, muß, wenn es auch in dieser Form nicht einer bestimmten Wirklichkeit entspricht, doch als möglich vorgestellt werden können. Diese Bedeutung der „Phantasie" als freier, aber in dieser Freiheit zugleich gesetzmäßiger Gestaltungskraft ist übrigens, wie beiläufig bemerkt werden mag, der wahre Sinn der aristotelischen „Mimesis" als künstlerischer Darstellung von Ideen in den durch die Wirklichkeit gegebenen Anschauungsformen. — Als allgemein-menschliche Thätigkeit jedoch, in dem oben angedeuteten Sinne der spontanen Einbildungskraft überhaupt, wonach ihr specifisches Wesen in der freien Kombination der aus den Erscheinungen in die Anschauung reflektirten Einzelbilder besteht, gehört sie nicht dem specifisch künstlerischen Thun, sondern dem subjektiven Geist überhaupt an; oder: jeder Mensch besitzt — mehr oder weniger — Phantasie, und der Ausdruck „phantasielos" ist entweder nur im Sinn eines relativ niederen Grades oder als Negation der specifisch künstlerischen Phantasie zu verstehen.

Als solche allgemein-menschliche Eigenschaft nimmt nun die Phantasie als spontane kombinirende Einbildungskraft, analog den ihr entsprechenden Thätigkeitsformen des erkennenden und empfindenden Geistes, d. h. analog dem Sprechen und sittlichen Handeln, an den früher entwickelten natürlichen Differenzen, in denen sich der allgemeine Begriff „Mensch" auseinanderlegt, Theil; oder: wie das Denken und Empfinden nach Racen-, nationalen u. s. f. bis herab zu den individuellen Unterschieden verschieden gefärbt erscheinen, so ist auch das Anschauen und in Folge dessen auch das innerliche spontane Gestalten der Phantasie verschiedenartiger Natur; und zwar deshalb, weil die Erscheinungen sich nothwendig in der durch jene natürliche Differenzen bedingten Organisation der verschiedenen Völker wie Individuen in abweichender Weise reflektiren. Auf diesen Differenzen beruht beispielsweise auch der in's künstlerische Gebiet hinüberspielende Unterschied zwischen der altorientalischen, antiken, mittelalterlichen und modernen An-

schauungswelt; Unterschiede, die gewissermaßen etwas Inkommensurables haben, weil dem in der einen Anschauungswelt befangenen Geiste für den specifischen Gehalt der andern Anschauungswelt gerade ebenso das Verständniß mangelt, wie die Sprache einer Nation nicht von der andern verstanden wird. Ja, selbst bei Uebersetzungen aus einer Sprache in die andere giebt es viele gänzlich unübersetzbare Ausdrücke, d. h. inkommensurable Vorstellungen, die einander deshalb nicht decken, weil sie eben einer specifisch verschiedenen Anschauungsweise entspringen, so daß es selbst für Den, der sich in eine ihm ursprünglich fremde Anschauungswelt, z. B. in die antike vom modernen Standpunkt aus, durch Studium hineingelebt hat, oft sehr schwierig, ja unter Umständen unmöglich ist, die Inkommensurabilität gewisser Vorstellungen völlig zu überwinden.

Außer dem durch die kulturgeschichtlichen und nationalen Differenzen bedingten Unterschiede in der Natur der Phantasie könnten nun noch gewisse individuelle und zugleich allgemeinmenschliche Verschiedenheiten hervorgehoben werden, welche theils quantitative theils qualitative Bedeutung haben, z. B. der Unterschied zwischen Genie und Talent u. s. f. Da diese jedoch im engeren Zusammenhang mit den formalen Elementen des Entwicklungsprozesses stehen, so können sie erst später Berücksichtigung finden, so weit sie überhaupt für uns in Frage kommen.

§ 93. Nach diesen Vorbemerkungen über die verschiedenen Seiten des allgemein-menschlichen Gestaltungstriebes haben wir nun seine reale Genesis als Entwicklungsprozeß des anschauenden Geistes in's Auge zu fassen; und da müssen wir auch hier, wie bei der Betrachtung des Entwicklungsprozesses des erkennenden (sprachbildenden) und empfindenden (sittlichen) Geistes, auf den gemeinschaftlichen Boden aller drei Thätigkeitssphären, auf die Familie, sowie auf das ihnen gemeinsame Princip der Freiheit zurückgehen. Denn auf diesem Princip gründet sich — wie sogleich bemerkt werden kann — auch in dieser Sphäre der wesentliche Unterschied zwischen den analogen Thätigkeitsäußerungen des thierischen von denen des menschlichen Gestaltungstriebes. Zwar die Elemente des letzteren Prozesses sind in den analogen Thätig-

keitsäußerungen des thierischen (sog. Kunst-) Triebes gleichsam als vorgebildet zu erkennen; allein die unausfüllbare Kluft zwischen den beiden Trieben beruht doch wesentlich darin, daß dem menschlichen Triebe, wie bemerkt, das Element der relativen Freiheit innewohnt, während es dem thierischen mangelt; weshalb dieser letztere — der objektiven Vernünftigkeit des Instinkts halber, welche die freie Wahl aus- und damit die aus der Nothwendigkeit des Thuns folgende unbedingte Sicherheit einschließt — sogar vielfach vollkommner erscheint als die der freien Wahl und daher dem Irrthum unterworfene Thätigkeit des menschlichen Gestaltungstriebes. Dafür aber besitzt der letztere den Vorzug unendlicher Entwicklungsfähigkeit, während das thierische System stabil bleibt, d. h. sich in denselben, stets gleichen Formen äußert, wenn auch in dem ebenfalls durch die Nothwendigkeit bedingten Anpassen an äußere Umstände ein Schein der Freiheit entsteht. Im Wesentlichen aber bauen beispielsweise die Biene ihre Zellen, der Biber seine Wohnung, die Spinne ihr Netz u. s. f. noch heute nach denselben unveränderlichen Gesetzen und in denselben Formen, wie vor tausend Jahren; und die Gestaltung dieser „Kunstprodukte" besitzt dieselbe unbedingte Naturnothwendigkeit und beschränkte Vollkommenheit, wie etwa im Gebiet der mechanischen Natur die mathematische Regelmäßigkeit der Krystallbildung.

Untersucht man nun, worin sich dieser Unterschied in den Thätigkeitsweisen zwischen beiden, Mensch und Thier, zunächst praktisch äußert, so erkennt man leicht, daß es nichts Anderes ist als die Nachahmung, welche dem thierischen Thun mangelt. Zwar kann man ja auf künstliche Weise auch Thiere zur Nachahmung anleiten, z. B. Vögel zum Lernen bestimmter Melodien und selbst Wörter u. s. f; allein dies Nachahmen hat mit der freien Anschauung nichts zu schaffen, sondern ist ein durchaus mechanisches, des Inhalts völlig unbewußtes Thun, das mit dem auf spontaner, bewußter Thätigkeit des anschauenden Geistes beruhenden Nachahmen des Kindes nicht zu vergleichen ist. Dieser dem anschauenden Geiste immanente Nachahmungstrieb führt uns unmittelbar zur „Familie" zurück, außerhalb deren er zu keiner Entwicklung gelangt und der Gestaltungstrieb überhaupt ebenso wenig sich zu realisiren vermag,

wie der Erkenntnißtrieb und der Sittlichkeitstrieb. Hierin liegt wiederum ein Beweis für den Unterschied gegen den thierischen Gestaltungstrieb, der, da er nicht auf Nachahmung, sondern auf dem Instinkt beruht, auch außerhalb der geselligen Sphäre sich zu entwickeln vermag.

§ 94. Fragen wir nun nach dem begrifflichen Inhalt des Nachahmungstriebes, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Anschauung, als diese besondere Thätigkeitssphäre des subjektiven Geistes, in ihrer blos dynamischen Existenz vom Erkennen und Empfinden noch nicht geschieden, sondern alle drei in dieser ihrer Ungeschiedenheit lediglich reine Passivität, bloßes Afficirtwerden durch die objektive Welt, d. h. abstrakte Receptivität sind. Erst wenn die objektive Welt als solche — und diese beschränkt sich zunächst für das Kind auf die Familiensphäre — für die Anschauung Existenz gewinnt; ein Fortschritt, der sogleich die dem Subjekt immanente Spontaneität von ihrer Latenz befreit und damit zugleich eine Differenzirung der drei Thätigkeitsformen bewirkt: erhebt sich auch die Anschauung aus ihrem blos dynamischen, gleichsam embryonalen Zustande zu energischem Thun, d. h. sie wird gestaltend, zunächst in dem ganz allgemeinen Sinne eines innerlichen Gestaltens als innerlicher Reproduction (Nachahmung) des auf die Vorstellung wirkenden Inhalts der objektiven Erscheinung. Hierin ist also noch von keiner Nachbildung des Erscheinungsinhalts die Rede, sondern der Anfang des Prozesses ist nichts Anderes als eben die innerliche Reproduction des Inhalts in der Form der Vorstellung, welche ja — wie früher gezeigt — unter allen Umständen die Bedingung für die Realisation des subjektiven Geistes in allen drei Thätigkeitssphären desselben, also auch in der der Anschauung, ist. Hält man an dieser elementaren Bedeutung der Nachahmung fest, so ist hinsichtlich ihres Inhalts darauf hinzuweisen, daß in der objektiven Erscheinungswelt zwei Hauptformen einander gegenübertreten, die zwar für das anschauende Subjekt beiderseits Objekte der Vorstellung, folglich auch der inneren Gestaltung (Nachahmung) sind, sich aber ihrerseits wieder selbst als Subjekt und Objekt zu einander verhalten: einerseits nämlich die Welt der menschlichen Subjekte, andrerseits

Das, was man „Außenwelt“ oder Natur nennt. Es liegt nun auf der Hand, daß für den Entwicklungsprozeß der Anschauung des in die Sphäre der Familie eingeschlossenen Kindes nicht die Außenwelt das erste Objekt seines Vorstellungsvermögens sein kann, sondern daß letzteres sich zunächst auf die es umgebenden Subjekte und deren Thätigkeitsäußerungen beschränken muß. Ohnehin würde der Mensch im Anfang seines Entwicklungsprozesses ohne menschliche Umgebung und deren Einfluß auf seine Receptivität überhaupt nicht über den Anfang hinauskommen, folglich überhaupt nicht in den Prozeß eintreten, d. h. sich menschlich entwickeln können. Daraus folgt aber wieder mit Nothwendigkeit, daß er auch zur Anschauung der Außenwelt als Mensch nur durch jene Vermittlung zu gelangen vermag. In erster Linie stellt sich also, sobald der Prozeß begonnen, d. h. das Bedürfniß der inneren Gestaltung (Nachahmung) sich regt, als Objekt der letzteren die Welt der Subjekte oder, konkret ausgedrückt, das Leben innerhalb der Familiensphäre, sodann, in zweiter Linie, und zwar durch die Vermittlung derselben, die Außenwelt dar. Gerade wie beim Spracherzeugungsprozeß nicht das „Es“ als äußere Welt (in der onomatopoetischen Sprachbildung), sondern die dem in die Grenze der Familiensphäre eingeschlossenen Ich viel näher stehende, weil es zunächst ausschließlich und unmittelbar afficirende Welt der Subjekte (Vater und Mutter) den Inhalt der Erkenntniß und folglich auch den Beginn der Spracherzeugung bilden, so findet auch im Anschauungsprozeß dasselbe Verhältniß statt; d. h. auch hier wird das Leben innerhalb der Familie das erste Objekt für die innere Gestaltung, d. h. für die Nachahmung des anschauenden Kindes darbieten.

§ 95. Zunächst wird sich die Thätigkeit dieses Nachahmungstriebes nur instinktiv und unwillkürlich äußern, d. h. das Kind wird Das, was es von den Eltern thun sieht (im Sprechen, in den Geberden u. s. f.) in gleichsam mechanischer Weise zu kopiren suchen; sobald aber das spontane Element in Wirksamkeit zu treten beginnt, erhält der mechanische Nachahmungstrieb die Form des sog. Spieltriebes, welcher also als die erste konkrete Stufe im Entwicklungsprozeß des anschauenden Geistes zu betrachten ist.

Erst wenn das Subjekt, über die Grenze der Familie hinaustretend, sich der Außenwelt gegenüber befindet, so entwickelt sich aus dem Spieltrieb der Kunsttrieb, dessen Thätigkeit schließlich, bedingt durch die Formen der objektiven Erscheinungswelt, weiter zur Stufe freier Gestaltung sich erhebt.

Im Spieltrieb als dieser ersten spontanen Manifestationssphäre des menschlichen Gestaltungsbedürfnisses, offenbart sich bereits die Differenz, in welche der subjektive Geist durch seine Besonderung in die drei Thätigkeitsformen eintritt: der Spieltrieb fällt weder mit dem Erkenntnißtrieb noch mit dem Sittlichkeitstrieb zusammen, noch ist einer durch den andern, unbeschadet vielfacher Berührungspunkte zwischen ihnen, auf andere Weise als durch ihre potentielle Einheit im subjektiven Geist überhaupt bedingt. Im Spieltrieb äußert sich die reine Anschauung ohne irgend welche direkte Beziehung auf einen sei es theoretischen sei es praktischen Zweck (wie die Kriterien des „Wahren" und „Guten" hier ganz allgemein bezeichnet werden können); sondern sein Zweck, wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann, ist lediglich ein scheinbarer, nämlich die Reproduction der Erscheinung der Welt der Subjekte als bloßen Scheins. Dieser Begriff des „Scheins" als Objekts und Inhalts der im Spieltrieb sich äußernden Anschauung kann als die ganz allgemeine, oder, wenn man will, abstrakte Definition des Schönen betrachtet werden; abstrakt deshalb, weil dabei noch von allen Differenzen des Begriffs, sei es hinsichtlich des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, sei es hinsichtlich des Unterschiedes vom Naturschönen vom Kunstschönen, geschweige denn von den in den letzteren Begriffen liegenden gegensätzlichen Formen des Erhabenen und Anmuthigen u. s. f., durchaus abstrahirt werden muß. Namentlich ist zu betonen, daß das „Schöne", als Schein der Außenwelt, nicht selber schon eine bloße Form der Objektivität ist, sondern daß es wie der Erscheinung, d. h. dem Objekt der Anschauung, ebenso auch dem anschauenden Subjekt selbst als Form dieser seiner Anschauung angehört. So fällt Beides, die objektive und die subjektive Seite des Scheins, in diesem abstrakten Begriff des Schönen noch völlig unterschiedslos zusammen.

So gefaßt ist der Schein zugleich das unmittelbare Objekt für die Anschauung und die reine, zwecklose Lust an der Erscheinung als solcher, und diese Identität beider Seiten in der Anschauung führt nun nothwendig, da ihr Inhalt sich nur in der Form der Nachahmung des Angeschauten realisiren kann, zum Spiel. Da zunächst keine andere Form für die Realisation des Anschauungsinhalts denkbar ist, so ist das Spiel, wie wir später sehen werden, als diese Einheit des objektiven und subjektiven Scheins, auch die elementare Grundlage alles künstlerischen Gestaltens; weshalb denn auch der Ausdruck „Spiel" bei manchen Künsten — z. B. bei der Musik und in der dramatischen Darstellung („Schauspiel") — geradezu angewandt wird. Alle Kunstgestaltung beruht so auf dem Spiel, d. h. auf der Erzeugung des subjektiven Scheins der Wirklichkeit; wo daher das Subjekt mit der Wirklichkeit Ernst macht, d. h. wo nicht ihr bloßer Schein, sondern die Wirklichkeit selbst als künstlerisches Wirkungsmoment verwandt wird, wie z. B. in der sog. „schönen Gartenkunst", da verliert diese Wirkung in demselben Grade an ästhetischem Interesse, weil an künstlerischer Wahrheit, als der Schein der Wirklichkeit geopfert wird. Dieser scheinbare Widerspruch, daß die künstlerische Wahrheit eben im „Schein" beruht, hat unter Anderen Plato zu der von seinem Standpunkt aus — auf welchem nämlich die μίμησις als bloße Naturkopirung gefaßt wird — ganz konsequenten Behauptung geführt, daß alle echte Kunst (nämlich diejenige, welche nicht, wie z. B. die Schuhmacherei, praktische Zwecke verfolge), „nichts als Lüge und Täuschung" sei, weshalb er denn auch alle Künstler, namentlich die dramatischen Dichter, als die größten Lügner aus seinem Idealstaate verbannt wissen wollte. (44.)

Das Spiel also, in jener Doppelseitigkeit des objektiven und subjektiven Scheins, ist die Urform, in welcher sich die Anschauung, sobald sie als immanentes Bedürfniß des subjektiven Geistes zur Befriedigung drängt, realisirt. Man belächelt wohl bei dem Spiel von Kindern den Ernst, womit sie den Schein der Wirklichkeit nachahmen; allein gerade und nur dadurch, daß sie nicht „das Spiel zum Spiele machen", sondern den Schein ernsthaft behandeln, obschon sie sehr wohl dabei das Bewußtsein haben, daß es

eben nur „Spiel" sei, was sie treiben, bleiben sie in der Sphäre der reinen Anschauung. Das kleine Mädchen weiß sehr wohl, daß der Kopf ihrer Puppe nur eine leere angemalte Hülse von Porzellan oder Pappe und ihr Körper ein lederner, mit Heu ausgestopfter Beutel ist: trotzdem behandelt sie dieselbe mit dem Schein vollkommenen Ernstes als lebendiges Wesen, um sie allerdings, sobald das Spiel zu Ende, gleichgültig in die Ecke zu werfen.

§ 96. Was nun die Genesis des Spieltriebs betrifft, so entwickelt sich derselbe naturgemäß zuerst, wie schon bemerkt, in der Form der „Nachahmung" allgemein menschlicher Verhältnisse, weil diese dem anschauungsbedürftigen Ich als nächste Objekte sich darbieten. Sobald daher in dem Entwicklungsprozeß des Kindes die Vorstellung einer ihm als Subjekt gegenüberstehenden objektiven Welt erwacht, beginnt es zu „spielen", d. h. Das, was es in seiner Umgebung, also zunächst in dem Verhältniß der Familienmitglieder zu einander, wahrnimmt, als Schein zu reproduciren und in dieser Reproduction eine Befriedigung zu fühlen. Hier tritt nun sogleich das früher als den Entwicklungsprozeß überhaupt bestimmende Moment des Geschlechtsunterschiedes in Wirkung: die Knaben werden „Räuber und Soldaten" (45) spielen, überhaupt den Schein des Kampfes reproduciren, die Mädchen werden mit Puppen spielen oder Kochen u. s. f. — Diese Form des Spieltriebes im individuellen Entwicklungsprozeß des Kindes spiegelt sich auch auf analoge Weise in den Spielen der Naturvölker und Wilden auf deutliche Weise wieder. Kampf und Liebe bilden, wie für die Kindheit des Individuums so für die der Völker die ewig nothwendigen Formen, in denen sich der Spieltrieb äußert; der erstere in den Kriegsspielen und Wettkämpfen, welche freilich bei einem gewissen Stadium raffinirter Kultur zu einem Extrem potenzirt werden, welches, weil es ihm nicht mehr mit dem Schein ernst ist, auch nicht mehr den Schein des Ernstes bewahrt, sondern — wie in den barbarischen Gladiatorenschlachten der Römer, den spanischen Stierkämpfen u. s. f. — den Schein als solchen und damit auch das Schöne in ihm aufhebt und in sein Gegentheil, das Häßliche, verkehrt. Dieser Charakter des schönen Scheins im Spieltrieb wird auch dadurch alterirt, daß das Spiel nicht mehr auf den interesselosen Genuß

desselben ausgeht, sondern mit materiellen Nebenzwecken sich verbindet, wie bei allen Spielen um Geld, die — wie besonders beim Hazardspielen — den schönen Schein vernichten, indem sie an Stelle desselben die brutale Wirklichkeit und an Stelle des reinen Genusses den Egoismus des materiellen Begehrens, d. h. die leidenschaftliche Lust am Gewinne, setzen. — Was die andere Form des Spiels, nämlich den Schein der Liebe, betrifft, so äußert sich derselbe, abgesehen vom Puppenspielen u. s. f. der Kinder, bei Völkern namentlich in den Nationaltänzen, welche als die schöne Reproduction der Entwicklung eines Liebesverhältnisses zu betrachten sind. Auf anderweitige Formen des Spieltriebs, welche sämmtlich auf diese beiden Grundformen, Kampf und Liebe, zurückzuführen sind, kann hier, wo es sich nur um die principielle Erörterung des Begriffs handelt, nicht näher eingegangen werden. Dagegen drängt sich unwillkürlich die Frage auf, wie sich der menschliche Spieltrieb zu dem des Thieres verhält.

Es wurde bereits oben erwähnt, daß die Elemente des Selbsterzeugungsprozesses des subjektiven Geistes in der analogen Entwicklung des thierischen Instinkts als vorgebildet zu erkennen seien, und daß der Unterschied zwischen den beiden Entwicklungsformen nur darin bestehe, daß der menschlichen Entwicklung das Element der Freiheit, welches das Princip der unendlichen Entwicklungsfähigkeit enthält, immanent sei. Das Thier — wenigstens in den höchstentwickelten Gattungen desselben — „spielt" daher ebenfalls, weil es Vorstellungskraft besitzt; aber der principielle Unterschied vom menschlichen Spiel ist zunächst der, daß sein Spieltrieb sich nicht als Reproduction einer objektiven Anschauung, also auch nicht differenzirt als Nachahmung von Kampf oder Liebe, sondern ebenfalls instinktiv äußert. Hierin erkennt man nun recht deutlich das dem thierischen Spieltrieb mangelnde Element der Freiheit. Die junge Katze hascht nach dem hinrollenden Knäul mit derselben Bewegung, als ob sie eine Maus fangen wolle, wenn sie auch noch niemals eine solche gesehen; junge Hunde simuliren einen Kampf ohne irgend welche wirkliche Veranlassung, nur aus Lust an dem Schein einer Wirklichkeit, die ihnen thatsächlich noch unbekannt ist. Aber beide Elemente, Kampf und Liebe, d. h. Zorn und Freude,

sind darin ungemischt vorhanden und gehen daher auch, wenn sich ein egoistisches Interesse einmischt, oft in einander über, so daß man den Punkt, wo das Spiel zum Ernst, der Schein des Kampfes zum ernsthaften Kampf wird, nicht bestimmen kann. Sobald aber das Thier aus dem neutralen Zustand des noch nicht erwachten Geschlechtsunterschiedes heraus zur konkreten Differenz desselben fortschreitet, tritt der Spieltrieb um so mehr zurück und äußert sich fast nur noch in dem Verhältniß der Mutter zu ihren Jungen, und zwar hier in einer oft rührenden Weise. — Ein zweiter wesentlicher Unterschied zwischen dem thierischen und dem menschlichen Spieltriebe, der auf demselben Mangel an Freiheit bei dem ersteren beruht, ist der, daß beim Thier der Spieltrieb nicht, wie beim Menschen, als Element des Gestaltungstriebes im positiven Sinne des Worts wirksam, d. h. nicht subjektiv-ästhetischer Natur ist, wenn auch für unsere Anschauung das Spielen der Thiere vielfach etwas drollig-Anmuthiges, also einen objektiv-ästhetischen Charakter besitzt. Daher steht der „Kunsttrieb" beim Thiere nicht, wie beim Menschen, mit dem Spieltrieb in Zusammenhang, da er weder aus dem Bedürfniß reiner Anschauung stammt, noch sich in Folge dessen auf den interesselosen Schein der Wirklichkeit richtet, sondern ausschließlich reale Bedeutung besitzt. Denn er gründet sich lediglich auf die Befriedigung des praktischen Lebensbedürfnisses, d. h. auf die Wirklichkeit selbst: Bienenzellen, Spinngewebe, Vogelnester, Biberbauten — so sehr wir ihre Künstlichkeit bewundern mögen — entspringen nicht nur aus solchem Bedürfniß allein, sondern dienen auch bis in ihre kleinsten Theile hinein ausschließlich demselben: es ist nichts Aesthetisches, d. h. Ornamentales im Sinne einer bloßen Verzierung, an ihnen; sie sind künstliche, aber nicht künstlerische Produkte des instinktiven Gestaltungstriebes des Thiers. Daß sie außerdem in der Form ihrer Gestaltung stabil bleiben, ist bereits früher erwähnt und hängt mit ihrer rein praktischen Bedeutung zusammen; auch bleiben die Motive solcher künstlichen Gestaltung immer dieselben: Ernährung oder Fortpflanzung, bezw. Angriff und Vertheidigung, kurz nur solche Motive, die auf Erhaltung des Individuums oder der Gattung abzwecken.

§ 97. Es wurde oben bemerkt, daß sich der menschliche

Spieltrieb — im Unterschiede vom thierischen — auf Grund der reinen Anschauung aus der „Nachahmung", d. h. aus der freien Reproduction ihres Inhalts als Scheins der Wirklichkeit, entwickele (46). Dies scheint nun der Bestimmung des Spiels als „erster Manifestationsweise des anschauenden Geistes" insofern zu widersprechen, als diese Bestimmung vielmehr auf den Begriff der Nachahmung passen dürfte. In der That bilden aber beide Begriffe: der „Spieltrieb" und der „Nachahmungstrieb", nur die beiden Seiten eines und desselben Triebes; oder: das „Spielen" beruht zunächst ebenso sehr auf der Nachahmung, als das „Nachahmen" seiner Natur nach wesentlich ein Spiel ist, nämlich in dem Sinne einer freien Reproduction des Scheins einer Wirklichkeit, der den Inhalt der Anschauung bildet. Wenn daher Vischer*) den Nachahmungstrieb „eine höhere, selbstständigere Form des Spieltriebs" nennt, so könnte man noch eher das Umgekehrte behaupten, oder ihn wenigstens als die allgemeinere Form des beiden zu Grunde liegenden Triebes bezeichnen, insofern er — im Sinne der aristotelischen *μίμησις* — auch für die Entwicklung des menschlichen Kunsttriebes die formale Bedingung abgiebt. Wenn es wahr ist, daß alle Kunst auf der „Nachahmung der Wirklichkeit", d. h. auf der freien Nachbildung ihres ideellen Scheins, beruht, so scheint es, daß das „Spiel" als solches nicht den gleichen Umfang besitzt wie die Nachahmung, da die künstlerische Gestaltung, namentlich seitens der Künstler selbst, wohl als „nachahmende," d. h. in den Formen der Wirklichkeit, im Uebrigen aber frei schaffende, keineswegs aber als blos „spielende" Thätigkeit betrachtet werden dürfe. Allein dieser Unterschied beruht lediglich auf dem Mißverständniß, als ob hier unter „Spiel" nichts als ein kindisches, zweck- und inhaltsloses Thun, als ein bloßer Scherz, im Gegensatz zum Ernst des Lebens und der Wirklichkeit bedeute, während, wie früher ausgeführt, sein Wesen im Gegensatz zu dem stofflichen Inhalt der Wirklichkeit darin beruht, daß es den Schein derselben, gleichviel in welchem Umfang und zu welchem Zweck, reproducirt. In dieser allgemeinen Fassung; d. h. als Reproduction

*) Aesthetik Bd. III. S. 92.

des Scheins der Wirklichkeit, fällt das Spiel aber, wie leicht zu erkennen, völlig mit der „Nachahmung“ zusammen, welche ja auch, wenigstens in der hier allein zulässigen ideellen Bedeutung des Worts*), nichts weiter als solche Reproduction des Scheins der Wirklichkeit ist. Das wahre Verhältniß zwischen den beiden Begriffen ist also vielmehr kurz dies, daß sie sich wie Form zu Inhalt verhalten; oder: die „Nachahmung“ ist die Form des Spiels, das „Spiel“ der Inhalt der Nachahmung. Substanziell aber sind sie so völlig dasselbe, daß eins ohne das Andere gar nicht denkbar ist; und in diesem korrekten Sinne ist mithin auch von der Kunst zu sagen, daß, wie sie formell auf dem Princip der Nachahmung beruht, so auch inhaltlich durchaus Spiel ist, nämlich sie kann nicht durch die Wirklichkeit selbst, sondern nur durch deren Schein als Kunst wirken. Selbst in dem Zwischengebiet zwischen Kunst und Handwerk, als den beiden Sphären des einerseits auf die reine Anschauung, andrerseits auf die praktische Wirklichkeit bezogenen Gestaltens, in dem *Kunsthandwerk*, worin die Elemente beider verbunden erscheinen, ist diejenige Seite, welche allein das handwerkliche Produkt zum Kunstprodukt erhebt, nämlich die Seite der ornamentalen Gestaltung, freies Spiel mit Formen und wirkt auch nur als solches Spiel in künstlerischer Weise, wie eng verbunden damit auch die Beziehung auf den praktischen Gebrauch, d. h. auf die Wirklichkeit der Sache, sein mag. Der *Zweck* des Produkts liegt allein auf Seite des Handwerklichen: daraus folgt, daß die Seite des Künstlerischen, im Verhältniß zur praktischen Bestimmung des Produkts, den Charakter der *Zwecklosigkeit* im materiellen Sinne des Worts hat; ein Charakter, den ja Plato mißverständlicher Weise zur Verdammung aller reinen Künste veranlaßt hat. Dies hat schon Aristoteles gerügt, indem er darauf hinweist, daß

*) Allerdings hat der Begriff der „Nachahmung“ neben seiner ideellen auch eine materielle Bedeutung, die hier aber nicht in Frage kommt. Unterschieden werden sie im Deutschen dadurch, daß in der ideellen Bedeutung das Verbum „Nachahmung“ mit dem Akkusativ konstruirt wird, während der Dativ die materielle Bedeutung bezeichnet. Ich „ahme Jemanden nach“ heißt: ich kopire den Schein seiner Persönlichkeit (wie der Schauspieler); ich „ahme Jemandem nach“: ich thue (in Wirklichkeit) dasselbe, was der Andere thut.

gerade diese materielle Zwecklosigkeit das Produkt aus der niederen Sphäre des blos praktischen Bedürfnisses in die höhere des ästhetischen Genusses erhebt.

Der Ausdruck „Kunst" ist hier, um die Beziehungen des Spiel- und Nachahmungstriebes in ihren letzten Konsequenzen anzudeuten, bereits im speeifischen Sinne und nicht in dem allgemeinen des allgemein-menschlichen Gestaltungstriebes überhaupt angewandt. Indem nun die Frage in Erwägung zu ziehen ist, wie sich jene elementaren Triebe zum „Kunsttriebe" verhalten, muß der Ausdruck „Kunst" zunächst wieder in jenem allgemeinen Sinne verstanden werden. So fällt er mit dem allgemein-menschlichen Gestaltungstriebe, und zwar als die eine (theoretische) Seite desselben, zusammen. Was die andere, (praktische) Seite, nämlich die „Arbeit", betrifft, so liegt der Unterschied des Kunsttriebes vom allgemeinen Gestaltungstriebe nur darin, daß bei jenem der Accent auf das ihm immanente Moment der reinen Anschauung gelegt wird. Nicht also das dem Gestaltungstriebe ebenfalls immanente, in der „Arbeit" liegende praktische Moment kommt beim Kunsttriebe in Frage, sondern lediglich die Richtung des anschauenden Geistes auf die Erscheinung und die reine Lust desselben an ihr. So gefaßt, bildet der Kunsttrieb diejenige Seite des Gestaltungstriebes, welche, von aller mit der Gestaltung etwa verbundenen Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses, worauf die Arbeit abzielt, absehend, nur den die Anschauung befriedigenden Schein der Sache zum Inhalt hat, d. h. er ist das Streben nach Befriedigung des allgemein-menschlichen Schönheitsgefühls. Denn dieser Schein der Dinge ist eben, sofern er die Anschauung befriedigt, das „Schöne". Und hierauf gründet sich auch der oben erwähnte Unterschied des menschlichen vom thierischen Kunsttriebe, in welchem letzteren die beiden Seiten nicht geschieden sind, sondern zusammenfallen.

§ 98. Betrachten wir nunmehr auch die andere Seite des Gestaltungstriebes, die Arbeit. — Sobald der Geist des Kindes über die Schranke der Familienexistenz hinaus sich als Subjekt der Außenwelt als Objekt gegenüber erkennt, tritt, gerade wie in den andern beiden Thätigkeitssphären, der Spracherzeugung und der Erziehung zur Sittlichkeit, ein Wendepunkt ein, der die Form dieser

Thätigkeitsweisen wesentlich verändert. Das Paradies des unbefangenen Naturdaseins im Schooße der Familie geht durch das „Essen vom Baum der Erkenntniß" verloren und die Heiterkeit des „Spielens" allmälig in den Ernst des Arbeitens, d. h. einer Thätigkeit über, welche sowohl nach Seiten der Erkenntniß und des sittlichen Handelns wie nach Seiten des Gestaltens den Charakter der Zweckmäßigkeit an sich trägt. Zunächst allerdings in der Form eines äußerlichen Sollens, d, h. als Gehorsam gegen den Willen der Eltern; je weiter aber die Entwickelung fortschreitet, um so stärker und energischer tritt mit der wachsenden Erkenntniß und Sittlichkeit die Freiheit des inneren Triebes als Motiv an die Stelle des bloßen Sollens und damit die Freudigkeit am eignen Schaffen an Stelle des blinden Gehorsams. „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen", heißt es in der biblischen Erzählung von dem sog. „Sündenfall", und zwar mit einer Betonung, als ob damit dem Menschen eine Strafe auferlegt worden sei, also mit negativer Tendenz; und mißverständlicher Weise ist diese bornirte Auffassung, welche das paradiesische Schlaraffendasein als Ideal menschlichen Glückes hinstellt, auch in die christliche Vorstellung vom „Sündenfall" übergegangen. Allein wenn man die Vertreibung aus dem Garten Eden als Das, was sie im allgemein-menschlichen Sinne wahrhaft ist, nämlich als die für den Menschen als solchen unbedingt nothwendige Aufhebung des reinen Naturdaseins, als den Bruch mit der Natur, der durch das dem subjektiven Geiste immanente Element der Freiheit bedingt ist, begreift, so erkennt man, daß der Ausdruck „Arbeit", welche die unausbleibliche Folge dieses Bruchs ist, eine sehr wesentlich positive Bedeutung besitzt, wonach er alle frei schaffende und gestaltende Thätigkeit des Menschen im Unterschiede von dem nur aus dem instinktiven Bedürfniß entspringendes Thun des Thieres umfaßt. Die Bibel stellt, dem paraboliſchen Charakter der Erzählung gemäß, den Uebergang vom arbeitslosen (paradiesischen) zum arbeitsfähigen Zustand als einen einmaligen, in eine bestimmte Zeit fallenden Akt der menschlichen Entwicklung dar; wie sie es ja auch hinsichtlich der Spracherzeugung und der Sittlichkeitsempfindung thut. Allein wenn man, die Vorstellung von der Schöpfung eines

ersten Menschenpaares ihrer symbolischen Form entkleidend, statt „erstes Menschenpaar" Anfang des allgemein-menschlichen Entwicklungsprozesses setzt — wobei es indifferent ist, ob dabei an die Menschheit überhaupt oder an das einzelne Individuum gedacht wird —, so ergiebt sich die Bedeutung der „Vertreibung aus dem Paradiese" als Genesis der freien Subjektivität, d. h. als Verwandlungsprozeß der bis dahin blos dynamischen (potentiellen) Existenz des Geistes in die energische Thätigkeit eines freien, d. h. vom bloßen Instinkt befreiten Subjekts. Wie daher in der Bibel — nach der Seite des sittlichen Entwicklungsprozesses — das „Essen vom Baume der Erkenntniß", welches Gott, zu den Engeln sprechend, mit den Worten charakterisirt: „Siehe, nun sind sie geworden wie unser Einer und wissen, was gut und böse", als „Sünde" bezeichnet und folglich der Bruch mit der Naturexistenz blos negativ, statt als positiver Fortschritt über die zwar sündlose, aber auch unfreie Stufe des thierischen Instinkts, aufgefaßt wird, so faßt sie auch, von demselben Standpunkt aus, die „Arbeit" in dem negativen Sinn blos mühevoller Existenz, statt in dem positiven einer freien geistigen Thätigkeit, wodurch der Mensch erst zum Menschen wird. — Betrachten wir diesen Prozeß zunächst unter dem Gesichtspunkt der individuellen Entwicklung, d. h. der Entwicklung des Kindes innerhalb der Familie bis zu dessen Selbstständigkeit. (47.)

Es ist oben als ein wichtiger Wendepunkt in dem Entwicklungsprozeß der „Uebergang vom Spiel zur Arbeit" bezeichnet worden. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob beim Fortgang zur arbeitsfähigen Entwicklungsstufe des Kindes das Bedürfniß oder, was dasselbe ist, die Fähigkeit des Spielens plötzlich oder doch allmälig im Geiste sich abschwäche und schließlich gänzlich absterbe. Sondern dies Bedürfniß bleibt, da es mit dem freien Gestaltungstrieb unlöslich verbunden ist, in voller Kraft bestehen und äußert sich nur, entsprechend der gradweise sich steigernden Energie der Thätigkeit, in andern, höheren, inhaltsvolleren Formen.

Das Kind kennt als anschauendes und gestaltendes Subjekt nichts Anderes als das Spiel, so lange es in seiner Entwicklung auf die Sphäre der Familie angewiesen ist; der Knabe, welcher

über diese Grenze hinaus mit der Außenwelt in Berührung tritt, beginnt zu arbeiten, indem er, zunächst in der Form des Sollens, später aus freier Wahl, seine Thätigkeit auf die Erreichung eines bestimmten Lebensziels, eines „Berufs", richtet. Aber in dieser Thätigkeit selbst, ganz abgesehen von den auf bloße Erholung abzweckenden Spielen, bewahrt sein Gestaltungstrieb wesentlich das im Spieltrieb noch ausschließlich obwaltende Motiv der Befriedigung innerlicher Anschauung; nur daß jetzt, wo das Element der Freiheit allmälig eine immer größere Kraft gewinnt, statt des bloßen „Nachahmens", das im Spiel des Kindes die Form des Thuns bestimmt, eine neue, wesentlich spontane Form sich entwickelt, die als Erfinden bezeichnet werden kann. Während die Nachahmung als Form noch unfrei war, weil sie sich auf die unmittelbare Reproduction eines äußerlichen Anschauungsinhalts beschränkte, macht sich die „Erfindung" von solchem Anschauungsinhalt frei, um einen selbstständigeren Inhalt zu schaffen, der sich die ihm durch kein Vorbild gegebene Form frei gestaltet. Aber auch in diesem Fortgang vom Nachahmen zum Erfinden findet ebensowenig ein Sprung statt wie in dem Fortgang vom Spiel zur Arbeit überhaupt. Sondern, um die Stufe des Erfindens, d. h. des völlig freien Gestaltens eines neuen Inhalts, zu erreichen, ist eine lange Reihe vorbereitender Stufen, die schlechthin als „Lehrjahre" (richtiger Lernjahre) bezeichnet werden können, durchzumachen, in denen der „Lehrling" zunächst sich auf das Nachahmen (Nachbilden) Dessen beschränken muß, was von andern Erfindern (Meistern) bereits gestaltet ist. Hat er sich dieses Inhalts völlig bemächtigt, so ist damit für ihn der erste Grund zur Ausübung einer frei schaffenden Thätigkeit gelegt: der Lehrling wird zum „Gesellen". Aber erst wenn er als solcher sein „Meisterstück" — was in andern, wissenschaftlichen Gebieten dem „Examen" entspricht — und damit den Beweis geliefert hat, daß er völlig Herr des überlieferten Lernstoffs ist, erscheint er berechtigt, selbst als Meister, d. h. als frei Schaffender und Erfindender aufzutreten.

Was hier in allgemeinen Kategorien als Momente des Fortschritts dargelegt ist, findet, obgleich die Ausdrücke des besseren Verständnisses halber dem praktischen (handwerklichen) Gebiet ent-

nommen sind, doch auf alle andern Sphären menschlicher Thätigkeit seine Anwendung, wenn auch hinsichtlich der Form, je nach der mehr oder weniger geistigen Bedeutung der Sphäre, mannigfache Modificationen sich ergeben. Es entwickelt sich in den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten nicht minder wie im Gebiete des Handwerks und der Kunst immer derselbe, weil in der Natur der „Arbeit" als solcher liegende Stufengang vom Lehrling zum Gesellen und von diesem zum Meister; im Fache der Jurisprudenz z. B. als Student, Referendar, Richter, im Fache der Medicin als Student, Assistenarzt, praktisirender Arzt, im Fache der Theologie als Student, Kandidat, Pfarrer u. s. f.; nur daß in manchen Gebieten, ihrer besonderen Organisation halber, eine Stufe sich in mehrere Sonderstufen gliedern mag. Hinsichtlich der Stellung des Individuums innerhalb der Familie fällt naturgemäß die Erreichung der höheren Stufen mit der allmäligen Lockerung des Abhängigkeitsverhältnisses des Kindes von den Eltern zusammen, bis mit der freien Wahl eines Berufs dies Abhängigkeitsverhältniß überhaupt nur noch eine innerliche, auf dem pietätsvollen Gefühl für die Eltern beruhende Bedeutung behält, im Uebrigen aber, sowohl was die freie Wahl des Berufs, als was die Gründung einer eignen Familie betrifft, dasselbe keinen wesentlich bestimmenden Einfluß auf den freien Entschluß des Individuums auszuüben vermag.

§ 99. Es ist bei der Betrachtung dieses Stufenganges in der Entwicklung des Kindes ausschließlich der Knabe in's Auge gefaßt worden, weil sich bei diesem der Fortgang von einer Stufe zur andern sowohl am vollständigsten als auch, hinsichtlich der Arbeits- und Berufssphären, am vielseitigsten darstellen muß. Beim Mädchen, dessen Lebensberuf sich naturgemäß auf die zu erreichende Stellung als Gattin und Mutter, behufs Gründung einer neuen Familie, beschränkt, gewinnt nothwendig auch der Begriff der Arbeit eine wesentlich andere, beschränktere Bedeutung. Denn abgesehen davon, daß in der weiblichen Natur überhaupt die Receptivität ein großes Uebergewicht über die Spontaneität behauptet, legt auch schon jene Bestimmung dem Mädchen nicht nur keine Verpflichtnng zu einem Heraustreten aus der Sphäre der Familie auf, sondern solches Heraustreten und in Folge dessen spontanes

Eingreifen in die Lebensverhältnisse der Außenwelt würde jener Bestimmung sogar widersprechen und auf Das, was man als „echt weiblich“ bezeichnet, in größerem oder geringerem Grade zerstörend einwirken. Daß unsere künstlichen modernen Kulturverhältnisse das weibliche Geschlecht vielfach nöthigen, aus dieser naturgemäßen Schranke herauszutreten, um eine es vor Noth oder vor noch Schlimmerem sicher stellende Selbstständigkeit zu erringen, ist als ein bedauerliches Uebel zu betrachten, welches aber als Ausnahme von der Regel das Princip nicht aufhebt. Wo aber jene naturgemäße Stellung des Mädchens innerhalb der Familie so lange bewahrt bleibt, bis es sich einen geliebtem Manne zur Begründung einer eignen Familie anschließt, da wird sich Das, was beim Knaben als ernste arbeitsvolle Lehrzeit zugleich eine Schule des Lebens ist, beim Mädchen auf solche Arbeit zu beschränken haben, welche für die künftige Gattin und Hausfrau einen praktischen Werth besitzt. Hiezu gehört denn, neben den für jeden Gebildeten nothwendigsten Lehrgegenständen, hauptsächlich Alles, was für die Führung der Wirthschaft und die Behaglichkeit des häuslichen Heerdes erforderlich ist. Es ist daher erklärlich, daß im Uebrigen das Mädchen in viel umfänglicherer und dauernderer Weise als der Knabe das Interesse am Spiel bewahrt, wovon die Neigung sich zu schmücken, überhaupt zu Modetändeleien aller Art, die sich sogar vielfach noch in das Leben der Gattin und Mutter hinüberzieht, deutliche Beweise liefert. Das, was man unter Luxus und „Mode“ versteht, verdankt zum allergrößten Theil diesem weiblichen Spieltrieb seine Existenz. Daß der Luxus außerdem seine sehr wesentliche kulturelle Bedeutung besitzt, soll hiemit nicht geleugnet werden; aber dies berührt nicht die Thatsache, daß die „Arbeit“ des Mädchens, abgesehen von der sich auf die praktischen Bedürfnisse der häuslichen Oekonomie beziehenden Thätigkeit, im Wesentlichen auf dem Niveau des Spiel- und Nachahmungstriebes beharrt. Wenn beim Jüngling das Spiel nur den Werth eines Erholungsmittels nach der anstrengenden Thätigkeit ernsten Arbeitens besitzt, wie Tanz, Theaterbesuch, Reisen und Vergnügungen aller Art, so bildet dasselbe beim Mädchen vielfach den eigentlichen Inhalt und Zweck des Lebens; und die diesem Zweck dienenden „Arbeiten“, wie Putz-

macherei und Alles, was der Eitelkeit Vorschub leistet, hat für es eine sehr wesentliche primäre Bedeutung. Allerdings darf andererseits nicht unberücksichtigt bleiben, daß in dieser spielerischen Thätigkeit des weiblichen Geschlechts zugleich ein mitwirkendes ästhetisches Element liegt, welches dem durch die männliche Thätigkeit repräsentirten ernsten Charakter der Arbeit ein heiteres und den Lebensgenuß förderndes Gepräge verleiht. Alles daher, was zur Ausschmückung der Häuslichkeit dient, sowie überhaupt die harmonische Gestaltung des gesammten Familienlebens, wozu denn auch das saubere und dem Auge wohlgefällige, den ästhetischen Geschmack befriedigende Aeußere des Weibes selbst gehört, beruht — trotz aller Modethorheiten — hauptsächlich auf dem weiblichen Spieltrieb und dieser gewinnt dadurch eine sehr substanzielle Bedeutung.

Mit diesen Bemerkungen über die Entwickelung des Gestaltungstriebes nach seiner theoretischen und praktischen Seite als Kunst- und Arbeitstrieb können wir die Betrachtung der substanziellen Elemente des Entwicklungsprozesses in der Sphäre des anschauenden Geistes abschließen, um nunmehr die formalen Elemente desselben in's Auge zu fassen.

---

2. Die formalen Elemente des Entwicklungsprozesses des anschauenden Geistes.

§ 100. Es ist hier sogleich die Bemerkung vorauszuschicken, daß die nunmehr in Betracht kommenden verschiedenen Formen, in denen sich der Gestaltungstrieb realisirt, diese formale Bedeutung nur für das in dem Entwicklungsprozeß begriffene Subjekt haben, daß sie dagegen an sich, vom allgemeinen kulturellen Gesichtspunkt aus betrachtet, ebenfalls einen durchaus substanziellen Charakter besitzen. Es ist daher, wenn im Folgenden von „Handwerk", „Kunstgewerbe", „Kunst" u. s. f. die Rede ist, nöthig, sich daran zu erinnern, daß diese Sphären einerseits zwar als diese besonderen Kulturgebiete, in denen sich der allgemein-menschliche Gestaltungstrieb offenbart, sodann aber in ihrer formalen Beziehung auf das Individuum, welches sich an denselben als schaffend

betheiligt, mithin, als die besonderen Formen, in denen sich der individuelle Gestaltungstrieb manifestirt, in Betracht kommen. Zunächst also werden diese Gebiete an sich, ihrem besonderen Wesen nach, d. h. in ihrer inneren Nothwendigkeit, zu betrachten sein, um sie dann erst in ihrer formalen Beziehung auf den individuellen Entwicklungsprozeß zu erörtern. In ersterer Hinsicht ist nun Folgendes zu bemerken:

Im Wesen des allgemein-menschlichen Gestaltungstriebes sind zunächst jene beiden, schon erwähnten, einander entgegengesetzten Elemente hervorzuheben, die zugleich, als Motive seiner Thätigkeit, die Richtung desselben bestimmen. Das eine ist wesentlich praktischer Natur und kann als Streben nach Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses bezeichnet werden, das andere ist wesentlich theoretischer Natur — diesen Ausdruck in seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung als „anschaulich" verstanden*) — und wurzelt in dem dem subjektiven Geiste nicht minder immanenten Streben nach idealer oder, was hier dasselbe ist, ästhetischer Befriedigung. Es ist begreiflich, daß, sobald der Mensch, nach dem Bruch mit der unbedingten Naturnothwendigkeit, in den Entwicklungsprozeß eingetreten ist, oder, um mit der Bibel zu reden, aus dem Paradiese vertrieben und zum Arbeiten genöthigt war, er sein Augenmerk in erster Linie auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse richten, d. h. praktische Vorkehrungen zur Ernährung, zum Schutz gegen wilde Thiere und gegen die Unbill der Witterung u. s. f. treffen mußte. Nahrung, Angriffs- und Vertheidigungswaffen, sichere Behausung und schützende Kleidung mußten mithin die ersten Erzeugnisse des Arbeitstriebes sein. Aber schon dieser allererste, rein praktische Anfang seiner Thätigkeit stellt ihn sogleich auf eine höhere Stufe als das Thier. Zwar sind bei beiden die

*) Es folgt hieraus, daß die Ausdrücke „praktisch" und „theoretisch" hier nicht als völlig identisch mit den gleichnamigen in dem früher gebrauchten Sinne, in welchem sie die Formen des Gegensatzes zwischen dem empfindenden und dem erkennenden Geiste bildeten, zu verstehen sind, da sie jetzt der Sphäre des anschauenden Geistes angehören. Eine Analogie allerdings findet zwischen beiden Gegensätzen statt, nur daß der hier in Frage kommende Gegensatz eine geringere Spannweite hat als jener.

materiellen Bedürfnisse dieselben; allein da dem Menschen die dem Thier durch die Natur gewährten Mittel zu ihrer Befriedigung fehlen, insofern er weder das furchtbare Gebiß des Löwen noch die Klauen des Bären, weder die Stacheln des Igels noch den Winterpelz des Fuchses besitzt, so wird er nothwendig darauf hingeführt, diese Mängel durch künstliche Mittel zu ersetzen, deren Erfindung er lediglich seiner Intelligenz, d. h. dem ihm als subjektiven Geiste immanenten freien Gestaltungstriebe verdankt. Die „Erfindung" und Gestaltung von Waffen und Werkzeugen aller Art, sowie die Benutzung des Feuers zur Herstellung derselben wird so den ersten Anfang aller gestaltenden Thätigkeit, d. h. den Beginn des Entwicklungsprozesses bilden. Es scheint zwar, als ob manche höher organisirten Thiere einen dem ähnlichen Thätigkeitstrieb offenbaren und insofern in diesem Stadium der Entwicklung dem Menschen ähnlich sind, ja ihn wohl gar übertreffen; allein es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß der sog. thierische Kunsttrieb, wie der Zellenbau der Bienen, der unterirdische Wohnungsbau des Bibers, das Netzgewebe der Spinne u. s. f., sich dadurch wesentlich von der analogen Thätigkeit des Menschen unterscheidet, daß er einerseits absolut stabil bleibt, weil er des dem Menschen immanenten Elements der Freiheit und demzufolge der Entwicklungsfähigkeit entbehrt und andrerseits, aus demselben Grunde, sich auf die reine Zweckmäßigkeit beschränkt, während die menschliche Thätigkeit mit der Zweckmäßigkeit, wie wir sehen werden, sogleich die Tendenz auf Befriedigung eines Anschauungsbedürfnisses verbindet.

Das Wort eines französischen Schriftstellers pour l'homme il n'ya rien de plus necessaire que le superflu gewinnt in dieser Hinsicht eine tiefe kulturelle Bedeutung. Faßt man nämlich das „Ueberflüssige" in ganz allgemeinem Sinne als Luxus, d. h. als Etwas, was über die strikte Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses hinausgeht, so ist zu sagen, daß erst da, wo der Mensch anfängt, „Luxus zu treiben", der Mensch im wahren Wortsinne überhaupt erst anfängt zu existiren, d. h. es beginnt an diesem Punkte erst das wahrhaft menschliche Dasein im engeren Sinne des Worts und damit die Begründung aller Wissenschaft,

aller Gesittung, aller Kunst. Auch in dieser Hinsicht scheint der thierische Kunsttrieb mit dem menschlichen Gestaltungstriebe zu rivalisiren; allein wie sehr man auch den regelmäßigen Bau der Bienenzelle, das zarte Gespinnst der Spinne und ähnliche Productionen der thierischen „Kunstfertigkeit", die zum Theil sogar analoge Produkte des menschlichen Gestaltungstriebes an Zartheit und Schönheit übertreffen, bewundern mag, so verdanken sie diese Schönheit doch ebensowenig dem freien Schaffen wie die Schönheit der Farben und Formen bei vielen Blumen, Vogelfedern, Seemuscheln, und Krystallen, die mit demselben Recht bewundert werden können. Aber wie plump und ungeschickt dagegen auch die Zierrathen, womit der australische Wilde seinen Lendenschurz schmückt, oder die grotesken Figuren erscheinen mögen, womit der amerikanische Indianer seine aus rohen Fellen zusammengenähten Wigwams bemalt, so hat diese luxuriöse, d. h. „überflüssige" Ausschmückung, und zwar gerade, weil sie keinerlei praktischen Zwecken dient, doch eine wesentlich andere, nämlich kulturell viel höhere Bedeutung als jene aus der thierischen Kunstfertigkeit mit blinder Naturnothwendigkeit hervorgehende Vollkommenheit und Schönheit.

Dies sind nun die beiden fundamentalen Elemente des allgemein-menschlichen Entwicklungsprozesses in der Sphäre des Gestaltungstriebes: einerseits die Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses durch Herstellung künstlicher Mittel (Werkzeuge, Waffen, Gebrauch des Feuers), andrerseits die Befriedigung eines ästhetischen Bedürfnisses in der Form des Luxus; zwei Seiten des Gestaltungstriebes, die zwar zunächst einen Gegensatz zu einander bilden, die aber zugleich in einer so unmittelbaren und stetigen Wechselbeziehung zu einander stehen, daß sie nicht von einander zu trennen sind.

§ 101. Es kommt daher zunächst die Frage in Betracht, welche Stellungen dieselben in dieser ihrer Wechselbeziehung zu einander einnehmen können; und da ergiebt es sich von selbst, daß diese Stellungnur eine dreifache sein kann, indem entweder die praktische Zweckmäßigkeit, d. h. die Tendenz auf Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses überwiegt, oder aber die Befriedigung eines ästhetischen Bedürfnisses die Hauptsache, d. h. das Motiv

der Gestaltung ist, oder endlich ein Gleichgewicht zwischen beiden obwaltet. Die erste Stellung wird durch diejenige Sphäre repräsentirt, welche man als Handwerk oder Gewerbe schlechthin bezeichnet, die zweite durch die Sphäre der rein künstlerischen Production oder durch die Kunst im specifischen Sinne, die dritte durch das große Gebiet des Kunstgewerbes, in welchem die beiden Seiten gleichberechtigt sind, d. h. die beiden gegensätzlichen Elemente zur Versöhnung mit einander gelangen. — Betrachten wir diese drei Gebiete kurz nach ihrem Sondercharakter, aber zugleich mit Rücksicht auf die oben erwähnte zwischen ihnen obwaltende Wechselbeziehung.

Was zunächst das Handwerk betrifft, so ist schon vorhin darauf hingewiesen worden, daß, wenn die Production in dieser Sphäre zwar wesentlich auf praktische Zwecke, d. h. auf Befriedigung materieller Bedürfnisse, ausgeht, doch stets damit in sekundärer Weise die Rücksicht auf ästhetische Befriedigung verbunden ist. Es liegt einmal in der Natur des menschlichen Geistes, bis auf die rohesten Stufen seiner kulturellen Entwicklung herab, das unveräußerliche Streben nach Befriedigung des Anschauungsbedürfnisses — ein Beweis, daß neben dem Erkenntniß- und dem Sittlichkeitstrieb der Anschauungstrieb aus derselben Quelle, nämlich aus der dem subjektiven Geiste immanenten Freiheit, stammt. Daher kommt es, daß selbst solche handwerkliche Produkte, die anscheinend lediglich der Befriedigung eines materiellen Genusses dienen, stets — und wäre es auch nur durch ein die Anschauung befriedigendes Arrangement — jenem idealen Bedürfniß der menschlichen Natur Rechnung tragen. Wenn beispielsweise ein Fleischer in seinem Schaufenster die zum Verkauf ausgestellten Würste in zierlichen Guirlanden anordnet und die ausgelegten Schinken durch dazwischen gestellte blühende Gewächse gleichsam zu idealisiren bemüht ist, wenn ein Kuchenbäcker seine Torten mit kunstvoll verschlungenen Arabesken in Zuckerguß zu verschönern sucht u. s. f., so liegt darin zwar einerseits eine Spekulation auf Anregung eines Genußreizes, also ein bloßes Geschäftsmotiv, andrerseits aber zugleich die unbewußte Anerkennung, daß dieser Reiz durch die Befriedigung eines idealen Anschauungsbedürfnisses erhöht wird. Es

liegt hierin sogar ein ethisches Moment, insofern der Genuß durch solche theilweise Entmaterialisirung des Bedürfnisses über das blos animalische Niveau hinaus in die Sphäre idealer Befriedigung erhoben wird, wodurch der Genuß selbst gewissermaßen eine ästhetische Weihe erhält. — Nichtsdestoweniger bleibt der praktische Zweck des handwerklichen Produkts, auch für die Anschauung, eine wesentliche Bedingung: man muß einem Schlüssel, einer Scheere, einem Hammer u. s. s. schon in der Form es ansehen, wozu sie gebraucht werden sollen. Allerdings giebt es Handwerke, welche in ihren Produkten sich bereits der Sphäre nähern, ja die Grenze derselben überschreiten, welche als das eigenthümliche Gebiet Dessen, was man unter „Kunsthandwerk" oder Kunstgewerbe zu verstehen pflegt, ausmacht, wie beispielsweise die Schlosserei, die Keramik, die Tischlerei u. s. f., welche sich schon in frühen Zeiten, im Alterthum und im Mittelalter, zu einem hohen Grade künstlerischer Formgestaltung entwickelten; aber solche Produkte gehören denn auch, wenn sie die an das Kunsthandwerk zu stellende Forderung, daß in ihm praktische Bestimmung und künstlerische Form zur Gleichberechtigung gelangen, erfüllen, bereits dieser höheren Sphäre an.

Vom Handwerk ist noch das Gewerbe im engeren Sinne des Worts zu unterscheiden, insofern bei diesem der Schwerpunkt nicht sowohl auf dem handwerklichen Schaffen als auf der geschäftlichen Verwerthung des handwerklichen Produkts ruht. Der Besitzer einer Kleiderhandlung, eines Möbelmagazins u. s. f. ist als solcher nicht Handwerker, sondern Kaufmann; er mag Handwerker beschäftigen, treibt selber vielleicht ein Handwerk, aber als Gewerbetreibender ist er lediglich Geschäftsmann.

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß sowohl Handwerk wie Gewerbe in vielfacher Hinsicht die Materialien nicht nur für das Kunsthandwerk — dies ist selbstverständlich — sondern auch für die künstlerische Production im engeren Sinne des Worts liefern, z. B. Tischlerei, Zimmerei, Steinhauerei u. s. f. für die Baukunst, Fabrikation von Farben, Malleinwand, Pinsel für Malerei, von musikalischen Instrumenten für Musik u. s. f., wie denn überhaupt die Fabrikation von Werkzeugen jeder Art in das Gebiet der handwerklicheu Production fällt. Somit stellt sich das

Handwerk als das nicht nur weitaus umfangreichste, sondern auch unbedingt nothwendigste aller drei hier in Frage kommenden Gestaltungssphären dar; schon deshalb, weil das Handwerk wohl ohne Erhebung zum Kunsthandwerk, bezw. zur Kunst, nicht aber die letzteren beiden ohne jenes existiren würden. Eine Ausnahme davon machen nur diejenigen Künste, welche sich, wie der Gesang, der Tanz, die Mimik überhaupt, sowie die Poesie, keiner künstlichen, sondern der natürlichen Mittel der menschlichen Stimme, der menschlichen Gestalt mit ihren ausdrucksvollen Bewegungen und der Sprache als Darstellungsmaterials bedienen. Aber was wären selbst diese, d. h. zu welcher Entwicklung als Künste hätten sie gelangen können, wenn ihnen nicht außer diesen natürlichen Mitteln noch künstliche Mittel zur Fixirung ihrer Productionen (Buchstaben- und Noten-Schrift, Buchdruck, Kupferstich u. s. f.) zu Gebote ständen (48)? Sie würden, da sie sich begreiflicher Weise auf Improvisation und Tradition beschränken müßten, auf Wiedergabe umfangreicherer Werke, wie Dramen, Epopoen u. s. f., verzichten müssen, von einer geschichtlichen Entwicklung könnte aber bei ihnen ebensowenig wie bei der Mimik die Rede sein.

§ 102. Wenn beim Handwerk der Schwerpunkt der Gestaltung auf der praktischen Zweckmäßigkeit, d. h. auf der Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses beruht, so ruht er bei der *Kunst* (in der specifischen Bedeutung des Worts) auf dem diesem Motiv entgegengesetzten Element der Befriedigung eines idealen, weil der rein ästhetischen Anschauung angehörigen Bedürfnisses. Man kann in dieser Hinsicht geradezu behaupten, daß, je *zweckloser* (im praktischen Sinne des Worts) eine Kunst ist, um so höher ihre Productionen als *Kunstwerke* stehen, und daß, je weniger das Interesse an ihnen einen materiellen Grund hat, desto reiner und echter das ästhetische Interesse an ihnen erscheint (49).

Es ist schon früher (§ 15) darauf aufmerksam gemacht worden, daß aus der falschen Gliederung des subjektiven Geistes in eine theoretische und eine praktische Thätigkeitsform (wobei die *Anschauung* als dritte nothwendige Form neben der Erkenntniß und dem Begehren ausgeschlossen blieb) jene widerspruchsvollen Definitionen des *Schönen* als einer „zweckfosen Zweckmäßigkeit“

und des Wohlgefallens an demselben als „interesselosen Interesses", die man bei Kant, Schelling u. A. findet, entsprungen sind*); sie erklären sich aber aus dem oben Gesagten und enthalten insofern eine Ahnung des wahren Verhältnisses, nur daß sie ohne Bewußtsein darüber sind, daß in der Verbindung der beiden Paare widerspruchsvoller Prädikate („zwecklose Zweckmäßigkeit" und „interesseloses Interesse") die Ausdrücke „Zweck" und „Interesse" durchaus verschiedene Bedeutung haben. — Wenn also Kunst und Handwerk in der Hinsicht, daß bei letzterem der Schwerpunkt der Gestaltung auf der praktischen Zweckmäßigkeit des Werks, bei ersterer auf der ästhetischen Wirkung desselben beruht, einen Gegensatz bilden, so ist dieser Gegensatz doch als kein ausschließlicher aufzufassen; sondern, wie beim handwerklichen Produkt zugleich eine Beziehung auf Befriedigung der ästhetischen Anschauung, wenn auch nur als sekundäres Moment, zur Mitwirkung gelangt, so ist umgekehrt auch bei dem Kunstwerk die Mitwirkung eines praktischen Zwecks, jedoch ebenfalls nur als sekundäres Moment, nicht unbedingt ausgeschlossen. Neben der rein ästhetischen Befriedigung, welche beispielsweise die Musik gewährt, erfüllt sie auch als Militär- und Tanzmusik den sehr praktischen Zweck, den kriegerischen Muth zu heben und die sinnliche Lust an rhythmischer Bewegung anzuregen. Daß freilich diejenigen Formen der Musik, welche solchen praktischen Zwecken nicht dienen, wie z. B. die Symphoniemusik, darum auch höher stehen und reineren Charakters sind, bedarf keiner Erörterung.

§ 103. Aber es giebt sogar ein großes Kunstgebiet, welches ohne das Moment der praktischen Zweckmäßigkeit, und zwar in sehr wesentlicher Weise, gar nicht denkbar ist, die Architektur nämlich; ein Umstand, der offenbar den Aristoteles dazu veranlaßt hat, sie aus der Reihe der echten Künste gänzlich auszuschließen, während er allerdings einen andern Grund dafür angiebt, nämlich, weil sie für ihre „Nachahmung" (μίμησις) kein Vorbild in der Natur besitze. Denn wäre dies der wirkliche Grund, so hätte er die Musik eben-

*) Vergl. meine „Aesthetik" Bd. I S. 1 ff. und dazu Kritischen Anhang No. 3.

falls ausschließen müssen, was er bekanntlich nicht gethan (vergl. 44). Ein Bauwerk ist nothwendig entweder ein Wohnhaus oder ein Schloß, ein Parlamentsgebäude oder eine Kirche, ein Justizpallast oder ein Theater, ein Mausoleum oder ein Vergnügungslokal, ein Ausstellungsgebäude oder eine Eisenbahnhalle u. s. f.: immer wird es nicht nur einem bestimmten praktischen Zweck dienen, sondern diese seine Bestimmung muß auch in seiner künstlerischen Gesammtform zum Ausdruck gelangen. Und nicht blos gilt dies für sein Aeußeres; sondern auch seine Innenräume werden, sowohl in konstruktiver wie ornamentaler Hinsicht, ihre Bestimmung, z. B. ob es ein Speisesaal oder ein Arbeitszimmer, ein Tanzsaal oder ein Boudoir sein soll, kundgeben müssen. Trotzdem liegt bei allen Kunstwerken, auch bei denen der Architektur, der Schwerpunkt seiner Wirkung als eines *Kunstwerks* für die Anschauung nicht in solcher praktischen Brauchbarkeit, sondern durchaus in seiner schönen Formgestaltung, und zwar in dem Grade, daß die letztere sich dem praktischen Zweck zwar akkommodiren muß, für die Anschauung jedoch die Hauptsache bleiben und den Eindruck machen muß, als sei die praktische Brauchbarkeit für einen bestimmten Zweck nur gleichsam durch einen glücklichen Zufall hinzugetreten. — Da unten auf das Wesen des „Künstlerischen" näher einzugehen ist, so können diese Bemerkungen für den Gegensatz der Kunst und des Handwerks hier genügen.

§ 104. Zwischen Handwerk und Kunst steht nun als Mittelglied und Uebergangsstufe das *Kunsthandwerk* oder Kunstgewerbe, insofern dessen Produkte den materiellen Zweck mit der ästhetischen Gestaltungsform der Art verbinden, daß beide Elemente als gleichberechtigte für die Anschauung zur Geltung gelangen. In dieser Hinsicht schließt sich solches Produkt am unmittelbarsten an die Architektur an, wie es denn auch hauptsächlich die architektonischen Stylformen sind, die dem kunsthandwerklichen Produkt den künstlerischen Charakter verleihen. Allerdings giebt es verschiedene Gebiete des Kunsthandwerks, welche, wie die Keramik, die Goldschmiedekunst u. a. m., hinsichtlich ihrer Gestaltung auf plastische, andere, wie die Teppichweberei, die Glasmalerei u. s. f., auf malerische Wirkung tendiren; gleichwohl sind es auch hier nicht eigentlich rein plastische, bezw. malerische Stylformen, sondern

solche, die durch eine gewisse Schematisirung, welche dem strengeren Styl der Architektonik eigenthümlich ist, modificirt erscheinen. Die Ausdrücke „byzantinischer", „gothischer", „Renaissance-", „Zopfstyl" u. s. f. haben daher zunächst und im eigentlichen Sinne architektonische, dagegen, auf Plastik und Malerei übertragen, nur uneigentliche Bedeutung, auch wenn von einem kunsthandwerklichen Produkt die Rede ist. Ohnehin giebt es zahlreiche kunsthandwerkliche Gebiete, wie beispielsweise das umfangreiche Gebiet der Möbelfabrikation, wohin denn auch die kunsthandwerkliche Ausstattung des Inneren der Kirchen, wie der Orgel-, Kanzel- und Altarbau, gerechnet werden kann, welche fast gänzlich der architektonischen Stylsphäre angehören.

Was nun die Art und Weise der Verbindung jener beiden entgegengesetzten Elemente, des materiellen Zwecks und der idealen Gestaltung, betrifft, welche im Kunsthandwerk als gleichberechtigt zur Versöhnung gelangen sollen, so ist jene schon beim rein handwerklichen Produkt, wenn auch nur in sekundärer Weise, zur Geltung kommende Forderung einer die Anschauung befriedigenden Gestaltung hier in noch viel höherem Grade berechtigt; in dem Grade nämlich, daß seine Form sich nicht mehr dem praktischen Zweck unterordnet, sondern diesem gleichberechtigt gegenübersteht. Allerdings wird diese Gleichberechtigung und folglich auch die derselben entsprechende gleichwerthige praktisch-künstlerische Wirkung nur selten eine völlige Ausgleichung beider Elemente zur Anschauung bringen können, schon deshalb, weil die praktischen Zwecke ein sehr verschiedenes Gewicht haben. Denn wenn es einerseits viele kunsthandwerkliche Arbeiten von großer Schönheit giebt, welche zwar der allgemeinen Form nach einem praktischen Zweck zu dienen scheinen, wie Pokale, Humpen, Venetianische Gläser, Millefiori-arbeiten u. s. f., die aber doch nur ausnahmsweise, wenn überhaupt, ihrem praktischen Zweck gemäß, wirklich gebraucht werden — weil thatsächlich diese ihre Form bestimmende Zweckmäßigkeit nur als ein *Vorwand* für ihre die ästhetische Anschauung befriedigende künstlerische Gestaltung zu betrachten ist — so können andere, wie beispielsweise die meisten Möbel, ein Schreibebureau, ein Pianino u. s. f. in ihrer ornamentalen Gestaltung zwar von großer

künstlerischer Schönheit sein, während ihre praktische Brauchbarkeit immerhin eine wesentliche Bedingung für ihre Werthbestimmung abgeben wird, was bei der obenerwähnten Art nicht der Fall ist. Wenn daher jene die Grenze zwischen Kunsthandwerk und reiner Kunst in gewisser Hinsicht überspringen, so bilden die Werke zweiter Art vielmehr umgekehrt den Uebergang vom eigentlichen Handwerk zum Kunsthandwerk. Eine strenge Grenze läßt sich eben weder hier noch dort ziehen, woraus aber nicht folgt, daß principiell jedes der drei Gebiete nicht seinen bestimmten Charakter besitzt.

Wenn aber auch die Grenze zwischen dem kunsthandwerklichen und dem reinen Kunstprodukt gewissermaßen flüssig erscheint, so darf bei dem ersteren das Element der praktischen Brauchbarkeit, selbst wenn es nur als Vorwand benutzt wird, der künstlerischen Form doch nicht bis zu dem Grade untergeordnet werden, daß es auch *für die Anschauung* zur bloßen Illusion herabgesetzt erscheint, z. B. wenn bei einem Pokal der Rand, welcher beim Trinken durch den Mund berührt wird, der bloßen Ornamentation halber der Art ausgezackt ist, daß schon für die Anschauung die Vorstellung des Trinkens einen den Genuß störenden oder gar ihn verhindernden Eindruck macht.

Ein Moment aber ist es, welcher das kunstgewerbliche Produkt unbedingt vom reinen Kunstwerk unterscheidet, das ist die bei ihm in hohem Grade mitwirkende *Kostbarkeit des Materials*, die bei dem Kunstwerk als solchem durchaus indifferent ist. Eine kleine plastische Skizze in Wachs, bezw. eine Aquarellstudie oder Zeichnung in schwarzer Kreide können vom künstlerischen Gesichtspunkt aus einen unendlich höheren Werth haben als ein großes Werk im theuersten Marmor oder Bronze, bezw. als ein großes Landschafts- oder Historiengemälde in Oelfarben oder Frescomanier. Beim kunsthandwerklichen Produkt spielt dagegen die Kostbarkeit des Materials, sowie auch die stoffliche Schönheit desselben eine wesentliche Rolle: edle Metalle, Perlen, Edelsteine u. s. f. verleihen solchem Produkt einen entschieden höheren Werth, als wenn es, bei *gleicher Schönheit der Form*, aus gewöhnlichem Material, Thon, Holz u. s. f. ausgeführt wäre, und zwar nicht blos aus dem Gesichtspunkt des höheren materiellen Werths, sondern auch weil

jene edleren Materialien als solche, durch ihren Glanz, ihre Transparenz und Färbung, eine ästhetisch bedeutsamere Wirkung ausüben als die gemeineren und als solche todteren Stoffe.

§ 105. Nach dieser kurzen Charakteristik der drei Gebiete hinsichtlich ihrer differenten Gestaltungstendenzen können wir nun, indem wir sie als formale Berufssphären für das gestaltende Individuum betrachten, die verschiedene Stellung des letzteren zu denselben in's Auge fassen. Ganz allgemein gefaßt, gründet sich diese Stellung nothwendiger Weise auf die verschiedenartige Veranlagung oder, wie man sich auszudrücken pflegt, auf die besondere „Begabung" des Individuums, welche ihrerseits wieder in den früher erörterten Racen-, Temperaments- und Geschlechtsdifferenzen, sowie in deren Mischungsverhältnissen wurzelt, und welche hier ebenso wie ihr Resultat, die Verschiedenheit der Veranlagung, als gegeben vorausgesetzt werden müssen. Dagegen sind die Formen, in welchen sich die letztere äußert, und welche mit den oben betrachteten Berufssphären in Beziehung stehen, näher in's Auge zu fassen. Dabei ist zu bemerken, daß, weil es sich hier speciell um die Entwicklung des anschauenden Geistes, bezw. des Gestaltungstriebes, handelt, alle Brufssphären, die sich vornehmlich auf den Erkenntniß- und Sittlichkeitstrieb gründen, also namentlich das umfangreiche Gebiet der verschiedenen Wissenschaften, sowie derjenigen theils theoretischen theils praktischen Berufsgebiete, welche wie die Justizpflege, die öffentliche Gesundheitspflege, die Verkehrs- und Handelsinstitute u. s. f. mehr der Verstandes- d. h. eben der Erkenntnißseite des menschlichen Geistes angehören, auszuschließen sind, obschon selbstverständlich auch zu diesen Berufsarten, wenn auch nicht immer eine specifische Veranlagung, so doch eine bestimmte Neigung erforderlich ist, wenn sie dem sich dafür entscheidenden Individuum eine innere Befriedigung gewähren sollen.

Um die besonderen Formen und Stufen des Gestaltungstriebes zu bestimmen, ist an die Bemerkungen anzuknüpfen, die oben (s. S. 185 ff.) über den theoretischen Gestaltungstrieb und dessen Entwicklung zum Nachahmungstrieb und Spieltrieb gemacht wurden. Es ist dort darauf hingewiesen worden, daß, da der Inhalt und das Objekt jenes Triebes die „Erscheinung" schlechthin als Schein

der Dinge bildet, der Reflex dieses Scheins in die Anschauung zum innerlichen Bilde sich gestaltet, wodurch der anschauende Geist selbst, als eine den Schein sich „einbildende", d. h. ihn als Bild in sich reproducirende Thätigkeit, die Bedeutung der Einbildungskraft erhält. So ist die Einbildungskraft zwar selbst Anschauung, aber innere Anschauung oder Anschauung in zweiter Potenz. Weiter wurde dann gezeigt, daß der subjektive Geist die Menge der Einzelbilder, ohne Rücksicht auf deren früheren Zusammenhang, in selbstständiger Weise zu einem neuen, aber der inneren Wahrheit der Erscheinungen entsprechenden Gesammtbilde zu kombiniren vermag, und daß diese wesentlich spontane Thätigkeit der Einbildungskraft oder der Phantasie als dritte Potenz der Anschauung zu bezeichnen ist. —

§ 106. Was nun die verschiedene Stellung betrifft, welche das Individuum, auf Grund seiner besonderen Begabung, zu den als höhere Potenzen der Anschauung bezeichneten Formen des Gestaltungstriebes einzunehmen vermag, so ist zunächst auf den fundamentalen Unterschied zwischen Einbildungskraft und Phantasie hinzuweisen, daß die erstere wesentlich receptiver, die zweite ebenso wesentlich spontaner Natur ist. Diesem Unterschiede entsprechen als besondere Formen des Gestaltungstriebes, vom Gesichtspunkt des Individuums, die Begriffe der reproduktiven und der produktiven Veranlagung. Denn das Receptionsvermögen bleibt, sobald es zur Gestaltung übergeht, nothwendig innerhalb der Grenze der Reproduction des empfangenen Inhalts thätig, wenn es auch denselben bezüglich seiner konkreten Verwerthung mancherlei Modifikationen unterwirft, unter günstigen Umständen sogar bis zu Kombinationen fortgeht, die als „Erfindungen" bezeichnet zu werden pflegen. Die spontane Kraft des Geistes dagegen geht, da ihrer Thätigkeit ein selbsteignes Anschauungsbild als ideales Ziel des Gestaltens vorschwebt, von vorn herein über die Grenze der Reproduction eines blos äußerlich receipirten Anschauungsinhalts hinaus und zu freier schöpferischer Thätigkeit über, indem sie die Einzelbilder des recipirten Anschauungsinhalts lediglich als Baumaterial für die Gestaltung einer originalen Schöpfung rein ideeller Natur verwendet. Die erste Art der Thätigkeit kann

als Talent bezeichnet werden, die zweite beansprucht den Ehrentitel des Genies.

„Talent" und „Genie" gehören zu den zahlreichen Begriffen, mit denen vielfach Mißbrauch getrieben wird; namentlich gilt dies vom „Genie", dessen Ableitungsformen, wie „genial", „Genialität" u. s. f., häufig auf Thätigkeitsäußerungen angewendet werden, welche gar nicht in die dem Genie vorbehaltene Sphäre originaler Produktivität gehören, wie die sämmtlichen der zeitlichen Reihe angehörigen reproduktiven Künste*), beispielweise das musikalische Virtuosenthum, welches, wie auch die Schauspielkunst, sich lediglich auf die Reproduction, bezw. Interpretation eines gegebenen künstlerischen Inhalts beschränkt. Alle reproduktive Thätigkeit aber, sie mag dem Grade nach noch so hoch stehen, kann sich ihrem eigentlichen Wesen nach nur auf ein Talent, niemals aber auf geniale Veranlagung gründen. Was dem Talent zuweilen den Schein einer solchen verleiht, besteht, abgesehen von der Fähigkeit einer innigen Identificirung mit dem geistigen Inhalt des gegebenen zu reproducirenden originalen Produkts, hauptsächlich in dem theils durch angeborne Geschicklichkeit, theils durch anhaltende praktische Uebung erworbenen hohen Grade technischer Kunstfertigkeit. Aber weder solche praktische Geschicklichkeit noch die durch die Arbeit des Uebens errungene Fertigkeit hat mit genialer Veranlagung etwas zu thun; im Gegentheil findet man gerade die letztere sehr häufig mit praktischem Ungeschick verbunden. Sondern das geniale Produciren gründet sich wesentlich auf die intuitive Natur der Phantasie, d. h. auf das unmittelbare, gleichsam bewußtlose Schauen der Idee; ein Zustand, in welchem das Subjekt nicht mehr „bei sich selbst" ist, sondern völlig in die Idee aufgeht und von ihr erfüllt ist. Solcher Zustand der Begeisterung, der das gerade Gegentheil von der für die Sicherheit der Reproduction nothwendigen Besonnenheit des Talents bildet, hat als „Enthusiasmus" für den nüchternen Beobachter geradezu den Charakter der

*) Vergl. mein „System der Künste", die Uebersichtstafel auf S. 124 und Aesthetik Th. II S. 205 und 248.

Trunkenheit und des Wahnsinns.*) Die Thätigkeit des Genies hat deshalb, als intuitive, eine viel größere Aehnlichkeit mit dem instinktiven Produciren des thierischen Kunsttriebes als mit dem reflektirenden Thun und der besinnungsvollen Kunstfertigkeit des reproduktiven Talents; nur daß jene nicht, wie die Thätigkeit des thierischen Instinkts, lediglich das Leben des Individuums und die Erhaltung der Gattung zum Zweck hat, sondern sich ausschließlich, auf Grund der unendlichen Freiheit des Subjekts, auf das Ideelle richtet und nur dieses zum Inhalt hat.

§ 107. Das Genie, als diese tiefste und reinste Quelle alles echt künstlerischen Schaffens, ist zugleich die höchste Form des reinen, vom reflektirenden Denken wie vom bewußten Wollen gleich weit entfernten Anschauens. Diesen fundamentalen Unterschied des Genies vom Talent bezeichnet die Sprache durch mancherlei charakteristische Wendungen; man sagt: Jemand *ist* ein Genie, dagegen: er *besitzt* Talent oder gar Talente u. s. f.; die Redeweise, Jemand hat „viel oder wenig Talent", ist daher auf das Genie nicht anzuwenden, weil bei letzterem eine Gradbestimmung nicht zulässig ist, sondern nur eine Verschiedenheit der Richtung, welche übrigens eine Verkennung des wahren Ziels nicht ausschließt: so entstehen die verschiedenen Formen des nicht völlig reinen Genies: das „verdorbene" (liederliche) Genie, das „verschrobene" (verrückte) Genie, das „gebrochene" Genie, sowie die sog. „falsche Genialität", welche letztere übrigens nur den äußerlichen Schein der echten Genialität annimmt, in Wahrheit aber nur als deren genieloser Affe zu bezeichnen ist.**)

Einen sehr überzeugenden Belag für die Richtigkeit der oben dargelegten Differenz zwischen Genie und Talent liefert, vom Gesichtspunkt der individuellen Veranlagung, der damit in Analogie stehende *Geschlechtsgegensatz*. Es ist oben bemerkt worden, daß in der Phantasie als wesentlich produktiver Thätigkeit ein *spontanes*, in der Einbildungskraft dagegen als wesentlich repro-

*) Daher *ἐνθουσιασμός* soviel wie Verzückung, prophetische Ahnung, ja geradezu Wahnsinn. (Vergl. Aesthetik II S. 21 ff.)

**) Siehe Aesthetik II S. 25 ff.

duktiver Thätigkeit ein receptives Element vorwalte oder, was dasselbe ist, das erstere primäre, das andere dagegen nur sekundäre Bedeutung habe. Dasselbe Verhältniß findet nun aber auch, wie früher gezeigt wurde, in dem Gegensatz der Geschlechter statt, insofern in der männlichen Natur die Spontaneität, in der weiblichen die Receptivität vorherrscht. Hieraus erklärt es sich nicht nur, daß die Fähigkeit des echten Producirens dem männlichen Geiste zufällt, sondern auch, daß, wo ausnahmsweise im Weibe sich geniale Veranlagung offenbart, wie in einer Sappho, einer Staël, einer George Sand u. s. f, der Charakter desselben ebenfalls ein gewissermaßen männliches Gepräge annimmt. Ausnahmsweise; denn es bleibt solch' Heraustreten aus der Sphäre echter Weiblichkeit immer mit einem Verlust nach der Seite des Empfindens verbunden, für welchen das Walten einer, immerhin in dieser Sphäre anormalen, Produktionskraft kaum entschädigt. Wo daher Frauen, aus einer übrigens oft mißverstandenen Neigung, die sich auf die Erkenntniß eines gewissen Talents gründen mag, sich einer künstlerischen Thätigkeit widmen, greifen sie fast ausnahmlos zu solchen Gebieten, in denen die rein receptive Thätigkeit sich bis auf einen gewissen Grad genügen mag, wie z. B. im Gebiet der Malerei zum Stillleben, zu Blumen- und Fruchtstücken, allenfalls auch zur Landschaft und zum Portrait, weil hier das receptive Schaffen sich am meisten an das zu reproducirende Naturvorbild halten kann, während die selbstständige produktive Thätigkeit dabei sich nur auf geschmackvolles Arrangement in den Formen und auf gefällige Farbenwirkung beschränkt. Was die Gruppe der zeitlichen Künste betrifft, so bilden aus demselben Grunde die musikalischen Komponistinnen und echten Dichterinnen, welche zur produktiven Reihe gehören würden, eine ebenso seltene Ausnahme, wie die Virtuosinnen, Schauspielerinnen, Sängerinnen, welche zur reproduktiven Reihe gehören, die ungeheure Mehrzahl.

§ 108. Was nun den inneren Zusammenhang dieser Differenzen in der individuellen Veranlagung für die Gestaltungsfähigkeit mit den oben charakterisirten drei formalen Gebieten des Handwerks, des Kunsthandwerks und der Kunst im engeren Wortsinne betrifft, so ergiebt es sich nach dem Gesagten von selbst,

daß für das erstere, in welchem der praktische Zweck vorwaltet, hauptsächlich eine durch angeborne Geschicklichkeit und durch lange Uebung erworbene Handfertigkeit, verbunden mit einer dem Grade nach sehr verschiedenen Fähigkeit verständiger Ueberlegung und reflektirender Kombination, erforderlich ist — sämmtlich Elemente, die im direkten Gegensatz zur genialen Veranlagung stehen —, während für die Kunst in dem höheren Sinne originalen Producirens gerade die letztere, die geniale Veranlagung, die Hauptsache und unbedingte Voraussetzung ist. Dies ist aber nicht dahin mißzuverstehen, als ob die künstlerische Thätigkeit sich auf das letztere Element zu beschränken habe und jedes praktische Thun und verständige Ueberlegen ausschließe; vielmehr bedarf das originale Produciren, sobald es über die Grenze der inneren, rein ideellen Gestaltung hinaus zur Realisation des ideellen Inhalts im konkreten Kunstwerk fortgeht, ebensowohl wie das handwerkliche Gestalten, rein technischer Mittel; ja, es wird dann in Wahrheit zum großen Theil handwerkliches Gestalten, allerdings stets begleitet von der Idee und bedingt durch sie. Die Kenntniß und Behandlungsweise des Materials, Stein, Holz u. s. f. in der Architektur und Plastik, Farben, Pinsel s. f. in der Malerei, sodann die Kenntniß der Darstellungsmittel, wie der Perspektive, der Proportion, des Metrums (in der Poesie), des Generalbaß und der Natur der Instrumente hinsichtlich ihrer Klangfarbe (in der Musik) u. s. f. sind solche rein handwerklichen Requisite, die auch hier nur durch Studium und Uebung erlangt werden, und ohne welche die geniale Veranlagung, die nur auf die Idee sich bezieht, nicht zur Verwirklichung der letzteren im realen Kunstwerk gelangen kann. Andrerseits freilich macht solche Kenntniß des Materials und der Darstellungsmittel sowie die größte Geschicklichkeit in der Handhabung und Anwendung derselben allein noch keinen Künstler, sondern das primäre Element und die Grundbedingung für die künstlerische Thätigkeit bleibt immer die geniale Veranlagung, d. h. die Fähigkeit der Gestaltung originaler Ideen.

§ 109. Zwischen diesen beiden Extremen der rein handwerklichen und echt künstlerischen Gestaltung nimmt nun die *kunsthandwerkliche* Thätigkeit eine eigenthümliche Zwischenstufe ein, indem sie an beiden einander entgegengesetzten Thätigkeitsformen

participirt. Einerseits erfordert diese Thätigkeit dieselbe praktische Geschicklichkeit und dieselbe, nur durch lange Uebung zu gewinnende technische Fertigkeit wie das Handwerk, andererseits einen der rein künstlerischen Empfindung analogen gebildeten Sinn für Harmonie der Farbe und Form. Zu diesen beiden Requisiten kommt dann aber noch ein drittes, der kunsthandwerklichen Thätigkeit durchaus eigenthümliches Element, welches wir — unter Vorbehalt näherer Erklärung — kurz als Geschmack (50) bezeichnen können. Eigenthümlich ist dies Element dieser Thätigkeitssphäre insofern, als der Ausdruck „Geschmack" sich weder auf ein blos handwerkliches, noch auf ein rein künstlerisches Produkt anwenden läßt; auf ersteres höchstens dann, wenn und insoweit es sich bereits der Grenze nähert oder gar dieselbe überschreitet, wo das Handwerk in das Kunsthandwerk übergeht, also hinsichtlich seiner formalen Gestaltung; auf das zweite höchstens nach Seite seines ornamentalen Beiwerks, aber in keiner Weise in Hinsicht auf dessen ideellen und als solchen primären Inhalt. Einem Landschafts- oder Historiengemälde gegenüber könnte man wohl von dem „geschmackvollen" Rahmen sprechen, weil dieser durch seine Ornamentik dem Kunsthandwerk angehört, nicht aber von seiner geschmackvollen Komposition oder Darstellung überhaupt, soweit deren Inhalt die künstlerische Idee bildet. Eine Ausnahme von dieser Regel machen scheinbar diejenigen Zweige der Kunst, welche, wie die Architektur, das Stillleben, die Blumen- und Fruchtmalerei, sowie Das, was man unter „Arabeske" versteht, den Darstellungsmitteln ein bedeutendes Uebergewicht über den zur Darstellung gelangenden Ideeninhalt gewähren; aber gerade hierin liegt vielmehr ein Beweis für die Richtigkeit des oben angedeuteten Princips, da sich der „Geschmack" hier offenbar auf die ornamentale, nicht auf die ideelle Seite der Darstellung bezieht, beim Blumenstück z. B. auf das wohlgefällige Arrangement der Formen, die harmonische Zusammenstellung der Farben u. s. f.; Elemente, die allerdings hier, in der untergeordnetsten Art der Malerei, zugleich den ganzen Inhalt bilden, d. h. von „Ideen" im tieferen Wortsinne überhaupt keine Rede ist. (51.)

§ 110. Aus diesen Erörterungen ergiebt sich schon von selbst,

was das eigentliche Wesen des „Geschmacks“ bildet; ein Wort, das, wie so viele andere aus der ästhetischen Sphäre, und nicht nur von Laien, häufig gemißbraucht und falsch angewendet zu werden pflegt. Vielfach hört man von Leuten von oberflächlicher ästhetischer Bildung, wenn sie eine Diskussion über den Werth eines Kunstwerks abschneiden wollen, die bequeme Phrase, daß „über den Geschmack nicht zu streiten“ sei; in dem Sinne, daß über solche Fragen, was „schön“ oder „nicht schön“ sei, objektiv zu urtheilen überhaupt unzulässig, vielmehr ein Urtheil darüber dem subjektiven Belieben oder der individuellen Neigung zu überlassen sei. Bekanntlich stammt diese Phrase aus dem Lateinischen, d. h. sie ist die verballhornisirte Uebersetzung des lateinischen Satzes: de gustibus non est disputandum, was richtig übersetzt lauten müßte: „Ueber Geschmäcker ist nicht zu streiten“. Während nämlich in dem lateinischen Plural ausdrücklich diejenigen Arten des Geschmacks bezeichnet werden sollen, welche, auf zufälliger individueller Neigung beruhend, sehr verschieden sein können und daher keinerlei objektive Bedeutung haben, faßt die deutsche Redensart: „Ueber den Geschmack ist nicht zu streiten“ den Ausdruck ganz allgemein und verkehrt, indem sie ihm gerade einen solchen objektiven Sinn unterlegt, damit den richtigen Sinn des lateinischen Spruchs in sein gerades Gegentheil. Denn in Wahrheit hat der Geschmack eine sehr wesentliche objektive Bedeutung, weil er, als — wie oben gezeigt — speciell dem kunsthandwerklichen Gebiet angehörig, nichts Anderes ist, als die homogene Verbindung der praktischen Bestimmung des Werkes mit seiner künstlerischen Gestaltung. Vom Standpunkt des Individuums aus bezeichnet der Ausdruck folglich die durch natürliche Begabung und ästhetische Durchbildung erworbene Fähigkeit, die beiden das kunsthandwerkliche Produkt als solches bestimmenden Seiten, die praktische Bestimmung desselben und seine künstlerische Gestaltung, in der Weise mit einander zu verschmelzen, daß das Werk als ein einheitliches Ganzes einen durchaus harmonischen Eindruck macht. Eine solche Fähigkeit ist viel seltener, als man gewöhnlich glaubt, wie denn überhaupt vollkommene Reinheit des Geschmacks in den verschiedenen kunstgewerblichen Gebieten fast zu den Ausnahmen

gehört. Auf Grund der falschen Ansicht, daß bei einem solchen Werk die praktische Bestimmung durchaus Nebensache, dagegen die Kostbarkeit des Materials und der Reichthum der ornamentalen Details das allein Wesentliche daran sei, entstehen eine Menge sehr kostbarer und scheinbar künstlerisch werthvoller, thatsächlich aber gänzlich abstruser Produkte, die das Zeichen unverkennbarer Geschmacklosigkeit an der Stirn tragen; z. B. wenn für ein in künstlerisch-reicher Form zu gestaltendes Uhrgehäuse als Motiv eine Kirche in Miniatur gewählt würde, an deren Thurm das Uhrwerk angebracht ist, und andere dergleichen Abgeschmacktheiten.

Völlig auf der niedrigsten Stufe der durch den oben citirten lateinischen Satz bezeichneten, lediglich der ungebildeten individuellen Neigung angehörigen Subjektivität des Geschmacksurtheils steht der sog. Modegeschmack, welcher, weit entfernt davon, irgend welchen ästhetischen Rücksichten unbedingte Geltung einzuräumen, hauptsächlich auf der leeren Sucht nach Veränderung und dem eitlen Streben nach dem Neuen und Absonderlichen beruht. Hier befinden wir uns in der oben geschilderten Sphäre des dem weiblichen Geschlecht angebornen und sein Leben erfüllenden Spiel- und Nachahmungstriebes, der ein tieferes Interesse überhaupt nicht beanspruchen kann. (52.)

§ 111. Dagegen ist eine andere, substanziellere Seite des Geschmacks nicht unerwähnt zu lassen, welche scheinbar ebenfalls den Charakter einer gewissen Zufälligkeit und ästhetischen Willkür an sich trägt, gleichwohl aber einen in kulturhistorischer Beziehung bedeutungsvollen Sinn hat: die Differenz der in der Geschichte aufeinander folgenden Stylformen*) des kunstgewerblichen Geschmacks. Es verhält sich hiermit ganz ähnlich wie mit der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Schönheitsidee als des Kunstideals, oder vielmehr sie fallen beide insofern zusammen, als der kunsthandwerkliche Zeitgeschmack durch die aus der kulturgeschichtlichen Entwicklung resultirende Vorstellung vom Kunstschönen unmittelbar bedingt ist. Was die Schönheitsidee als Inhalt des Kunstideals betrifft, so ist es eben so falsch und oberflächlich, aus

*) Ueber den Begriff des „Styls" vergl. meine Aesthetik II S. 39 ff.

dem fortdauernden Wechsel dieses Inhalts folgern zu wollen, daß ihm überhaupt keine absolute Bedeutung innewohne, d. h. daß dieser Begriff des „Schönen" schlechthin ein zufälliger und willkürlicher sei, als es einseitig und nicht minder irrthümlich ist, einem in einer bestimmten Kulturepoche, z. B. in der antiken (wie Winkelmann es that) auftretenden Kunstideal absolute Bedeutung und unbedingten, d. h. für alle Zeiten Geltung beanspruchenden Werth beizumessen. Jener Wechsel in den geschichtlichen Kunstformen nämlich enthält zwar einerseits den Charakter der Relativität der zeitlichen Form des Schönen überhaupt, andrerseits ist er aber als Moment des Entwicklungsprozesses der Vorstellung vom Schönen ein in sich nothwendiger Fortschritt vom Niederen zum Höheren; und in dieser Nothwendigkeit liegt zugleich die absolute Bedeutung des Entwicklungsprozesses selbst, dessen Ziel — die absolute Idee — als geschichtlich sich verwirklichende, allerdings in der Unendlichkeit sich verliert. Man mag beispielsweise das antike Schönheitsideal so unerreichbar hoch stellen, wie man will, so wird man nicht bestreiten dürfen, daß es als wesentlich *plastisches* Schönheitsideal ebenso weit durch das *malerische* Schönheitsideal der christlichen Kulturepoche an Tiefe des Inhalts überhaupt und namentlich an seelischer Ausdrucksfähigkeit übertroffen wurde, wie es selbst das *architektonische* Schönheitsideal der orientalischen Kulturepoche hinter sich zurückließ.*) An diesem Fortschritt, der durch die gesammte kulturgeschichtliche Entwicklung, in socialer und politischer nicht minder wie in sittlicher und religiöser Beziehung, bedingt ist, muß nun selbstverständlich der kunsthandwerkliche Geschmack unmittelbar theilnehmen; und hieraus erklärt es sich, warum im antiken Kunstwerk, selbst im Kostüm, die Neigung zur plastischen Gestaltung ebenso maßgebend war, wie in der nachantiken Zeit die Tendenz auf malerische Wirkung; und ferner, warum in allen kunsthandwerklichen Gebieten, welche, wie die Keramik und überhaupt das ganze Gebiet der Tektonik, naturgemäß auf plastische Gestaltung angewiesen sind, die antiken Schönheitsformen für alle Zeit maßgebend bleiben müssen, da in diesen das plastische Ideal

*) S. hierüber ausführlich „Aesthetik" II S. 196. 234.

überhaupt ein- für alle Mal erreicht war. Traten, wie schon in der sog. Renaissance, Modifikationen dabei ein, so ist leicht nachzuweisen, daß dieselben aus der einmal erwachten Neigung nach bewegterer, d. h. eben malerischer Wirkung stammten.

§ 112. Die individuelle Veranlagung für kunsthandwerkliches Schaffen gründet sich also, wie aus den obigen Erörterungen hervorgeht, auf drei besondere Elemente, wovon das eine als praktische Geschicklichkeit der handwerklichen, das zweite als ästhetisch wirksame Phantasie der künstlerischen Seite angehört, während das dritte in dem auf die organische Verbindung beider Seiten zu einer harmonischen Einheit der Gestaltung abzielenden Geschmack beruht. Da nun diese Einheit der Gestaltung nach der objektiv-künstlerischen Seite hin nichts anders bedeutet als einheitlicher Stylcharakter, die besonderen Stylformen aber durch ihre kulturgeschichtliche Entwicklung bedingt sind (vergl. Anm. 52), so wird ein ersprießliches kunsthandwerkliches Schaffen, außer auf die angeborne (natürliche) Begabung mit den drei als Elemente desselben bezeichneten Eigenschaften, sich noch wesentlich auf ein viertes Element, nämlich auf die Kenntniß der in der Geschichte auftretenden verschiedenen Stylformen stützen müssen, um, je nach dem Charakter des zu schaffenden Werks, diejenige Form zu wählen, welche für diesen Charakter am angemessensten erscheint, d. h. in welcher jene nothwendige Verschmelzung des handwerklichen und des ästhetischen Elements am vollkommensten erreicht wird.

Diese große Zahl und Verschiedenheit der bei der Veranlagung für kunsthandwerkliches Schaffen erforderlichen Requisite macht es gegenüber der blos handwerklichen und selbst der specifisch künstlerischen Begabung gegenüber, der größeren Einfachheit dieser letzteren beiden wegen, erklärlich, woher es kommt, daß gerade in dieser Sphäre, in der Sphäre des Geschmacks, es zu den größten Seltenheiten gehört, wenn ein kunsthandwerkliches Produkt den Anforderungen, die an dasselbe hinsichtlich der Reinheit des Geschmacks zu stellen sind, in hohem Grade entspricht. Und doch ist es gerade vorzugsweise diese Sphäre, welche für die ästhetische Anschauung der Gegenwart — und zwar eben auf Grund der ihr abhanden gekommenen Originalität eines modernen Styls, an deren Stelle ein mehr oder

weniger geschmackvoller Eklekticismus, d. h. eine Anlehnung an und eine Auswahl von geschichtlich gegebenen originalen Stylformen, getreten ist — von wichtigster Bedeutung erscheint, da sich hierauf das gesammte, ebenso umfangreiche wie vielseitige Gebiet des „Luxus" gründet.

Werfen wir nunmehr — nach diesen Erörterungen über die elementaren Formen, in denen sich die individuelle Veranlagung äußern muß, — einen Blick auf die durch die substanziellen Lebensverhältnisse des Individuums bedingte, reale Genesis und Entwicklung solcher Veranlagung, so leuchtet vorweg ein, daß sich dieselbe zunächst in gleichsam instinktiver Weise als Neigung äußern wird; denn da die Veranlagung Naturanlage ist, jede Naturanlage aber zur Entwicklung, und zwar zur Entwicklung nach einer bestimmten Richtung, drängt, so nimmt von Seiten des Individuums diese Richtung den Charakter einer speciellen Neigung an. Ist die Quelle der letzteren von ursprünglicher Stärke, d. h. liegt sie in einer entschiedenen Begabung, da bricht sie nicht selten wie ein Bergstrom mit einer alle Hindernisse überwindenden Gewalt hervor und läßt sich weder durch Zwang noch durch ungünstige Lebensverhältnisse von ihrem Ziele ablenken. Am stärksten wird sie sich in demjenigen Gebiet äußern, welches nicht, wie das Handwerk, nur Talent und praktische Geschicklichkeit, sondern für das ihm eigenthümliche Schaffen einen hohen Grad produktiver Phantasie und energischer Gestaltungskraft, m. a. W. geniale Veranlagung, erfordert, also im Gebiet der Kunst im specifischen Sinne des Worts; und zwar nicht für die Kunst im Allgemeinen, sondern für eine bestimmte Kunst. In diesem Sinne kann man sagen, nicht daß der „Künstler" als solcher, sondern daß der Maler, der Bildhauer, der Musiker, der Dichter u. s. f. „geboren" werde.

Aber es wäre ein verhängnißvoller Irrthum, wenn man aus dem Satz, daß die natürliche Veranlagung sich zunächst in der Form der Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit äußere, umgekehrt den Schluß ziehen wollte, daß überall, wo sich eine solche Neigung zeigt, diese auch stets in einer besonderen Begabung ihren Ursprung haben müsse. Oftmals, ja man kann wohl behaupten: in den überwiegend meisten Fällen stammt die Neigung theils aus einer irrthümlichen Vorstellung von dem eigentlichen Wesen der Sphäre,

worauf sie sich richtet, theils beruht sie auf einer Selbsttäuschung über die eigne Befähigung, in beiden Fällen also auf einer trügerischen Illusion. Und nach keiner Richtung verfällt der ohne die erforderliche Lebens- und Selbstkenntniß mit vertrauensvoller Unbefangenheit zum Eintritt in die Welt des Schaffens sich anschickende jugendliche Geist so leicht solcher Illusion, als nach der Richtung des künstlerischen Schaffens, und nirgends hat die endliche, unausbleibliche Enttäuschung so bedenkliche Folgen. Psychologisch erklärt sich das häufige Vorkommen solcher Selbsttäuschung daraus, daß, weil der Kunsttrieb, im Sinne des allgemein-menschlichen Gestaltungstriebes überhaupt, sich im Beginn seiner Entwicklung als Nachahmungs- und Spieltrieb äußert, die Neigung zunächst ausschließlich durch eine Menge bestehender Aeußerlichkeiten angeregt wird: durch den Zauber, welchen alle geniale Thätigkeit um sich verbreitet, durch den blendenden Ruhm des Erfolgs, ja selbst durch die freie Ungebundenheit des Lebens und den romantischen Nimbus, der die Künstlerexistenz für die jugendliche Einbildungskraft umstrahlt. Die Heftigkeit des Verlangens nach einer ähnlichen Existenz wird nur allzuleicht als ein tief in der Seele wurzelndes Streben nach dem Idealen angesehen und darauf wieder das Vertrauen auf eine diesem Streben entsprechende specifische Begabung gegründet. Wird nun solcher illusorischen Neigung gar seitens der oft ebenso unerfahrenen und überdies parteiischen Eltern nachgegeben und Vorschub geleistet, so ist früher oder später, wenn der Ernst der Arbeit nicht nur jenen trügerischen Nimbus verflüchtigt, sondern auch zu einer strengeren Prüfung der eignen Befähigung führt, Enttäuschung und Verzweiflung über den verfehlten Lebensberuf das unvermeidliche Schicksal Desjenigen, der nicht noch rechtzeitig aus seinem Traume erwacht und dadurch Zeit gewinnt, sich einem andern, seinen wirklichen Fähigkeiten angemessenen Ziele des Strebens zuzuwenden.

Allerdings kann auch der umgekehrte Fall eintreten, nämlich daß Eltern, vom Standpunkt einer rein praktischen Betrachtung des realen Lebens und vielleicht auch auf Grund von Erfahrungen der eben geschilderten Art, sich solchem auf wirklicher Veranlagung und echter Neigung beruhenden Streben des Kindes entgegen zu

stemmen, ja mit Gewalt dasselbe auf andere, seiner Neigung widerstrebende Richtungen der Thätigkeit zu drängen suchen. Hierüber ist nun bereits früher (S. §§ 79, 80) das Erforderliche gesagt, nämlich daß dem Kinde das Recht der freien Selbstbestimmung hinsichtlich der Wahl des Berufs ebenso entschieden gewahrt bleiben muß wie das Recht, eine Lebensgefährtin behufs Gründung einer Familie zu wählen. Die Schwierigkeit liegt nur in der thatsächlichen Unmöglichkeit der Beurtheilung darüber, ob in einem gegebenen Falle die bei einem Kinde erwachende Neigung zu einem bestimmten Beruf als illusorisch oder als echt, d. h. auf wirklicher Veranlagung beruhend, zu betrachten ist. (53.) Indeß dürfte der oben erwähnte zweite Fall ungleich seltener vorkommen als der erste, weil, wenn die Veranlagung nur die nöthige Tiefe und Kraft besitzt, sie trotz allen Widerstandes und aller äußeren Hindernisse ungeachtet früher oder später sich doch Bahn brechen wird; wenigstens spricht hierfür vielfach die Erfahrung. Daß übrigens ein wirklich genial-veranlagter Geist unter allzu ungünstigen Umständen an solchem Widerstande doch schließlich zu Grunde gehen kann, bleibt freilich nicht ausgeschlossen und ist durch die despotische Macht zu erklären, welche überhaupt die realen Lebensverhältnisse dem Idealen gegenüber besitzen.

§ 113. Da es sich für uns nur um die allgemeinen Formen des Entwicklungsprozesses handelt, so kann hier auf die besonderen Formen desselben, d. h. auf die verschiedenen Sondergebiete der drei Hauptsphären: Handwerk, Kunsthandwerk und Kunst, in Beziehung auf die entsprechenden Arten der Veranlagung für dieselben nicht näher eingegangen werden. Dagegen ist noch, als Abschluß dieser ganzen Erörterung über die Entwicklung des allgemein-menschlichen Gestaltungsbedürfnisses, im Hinblick auf die Frage „über den Ursprung der Kunst", noch eine Bemerkung zu machen, welche diese Frage im konkreten Sinne zu lösen versucht, nämlich in dem Sinne, wie und in welcher Reihenfolge etwa die einzelnen Gestaltungstriebe und namentlich die einzelnen Künste im specifischen Sinne des Worts sich kulturgeschichtlich entwickelt haben mögen.

Was zunächst die drei Hauptgebiete im Allgemeinen betrifft, so ist schon oben (s. § 101 ff.) darauf hingedeutet worden, daß

das Handwerk zwar, da es zunächst die für die menschliche Existenz überhaupt nothwendige Befriedigung der praktischen Lebensbedürfnisse zum Zweck hat, in der zeitlichen Entwicklung des Gestaltungstriebes vor den andern beiden Gebieten die Priorität beanspruchen muß, daß aber andrerseits schon in seinen ersten Anfängen das tief im menschlichen Geiste begründete Streben nach Ausschmückung, d. h. nach Befriedigung eines ästhetischen Bedürfnisses, sich kundgeben wird, so daß hierin sogleich eine Richtung auf kunsthandwerkliche Gestaltung eingeschlagen zu sein scheint. Da nun das künstlerische Element in dieser Gestaltung, sofern es seinem Wesen nach in der stylvollen Ornamentation besteht, die Entwicklung der Kunst im specifischen Sinne des Worts zur Voraussetzung hat, gewinnt es den Anschein, als ob die Kunst, wenn nicht gleichzeitig mit der Entwicklung des Handwerks, so doch im unmittelbaren Anschluß an dasselbe stattfinden müsse. Diese Folgerung ist irrig und beruht auf dem Verkennen des Begriffs der dem Kunsthandwerk eigenthümlichen Ornamentation. Dieser hat nämlich eine zwiefache, sehr verschiedene Bedeutung, insofern er einerseits lediglich Ausschmückung schlechthin, d. h. Hinzuthat von äußerlichen, für das handwerkliche Produkt als solches durchaus indifferenten Verzierungen bedeutet, welche an sich, wie die bunten Muscheln und bunten Federn, womit der Wilde seinen Lendenschurz schmückt, gar keine künstlerische Bedeutung im specifischen Sinne des Worts besitzen, während die Ornamentation andrerseits, sofern sie auf Formen beruht, die das Resultat der künstlerischen Entwicklung selbst sind, und mit dem Bewußtsein solcher Bedeutung zur Anwendung gebracht werden, erst den Werth kunsthandwerklichen Gestaltens im höheren Wortsinne gewinnen. In der ersten elementaren Bedeutung hat folglich die Ornamentation nichts mit dem echt künstlerischen Schaffen zu thun, in der zweiten dagegen hat sie dieses zur unbedingten Voraussetzung. Von letzterer Bedeutung des Kunsthandwerks kann aber selbstverständlich hier nur die Rede sein, und darum ist zunächst die Frage zu beantworten, in welcher Reihenfolge etwa sich die Künste im engeren Sinne des Worts der Zeit nach entwickelt haben mögen. Abgesehen vom Zufall, der vielleicht für die eine oder andere Kunst den ersten Anstoß zu ihrer sog.

„Entdeckung" oder gar „Erfindung" gegeben haben mag, und der für unsern Zweck nicht in Frage kommen kann, weil er allenfalls für praktische Phantastik, aber nicht für eine auf inneren Gründen beruhende Erörterung ein brauchbares Objekt abgeben kann (54), dürfte nicht allzuweit fehlgegriffen werden, wenn man folgenden, aus dem Wesen der Künste selbst geschöpften Erklärungsversuch — denn nur von einem solchen kann bei der Beantwortung der obigen Frage die Rede sein — als den wahrscheinlichsten, d. h. der thatsächlichen Entwicklung am nächsten kommenden betrachtet.

Vor Allem ist in dieser Hinsicht ein Unterschied zu machen zwischen den räumlichen und den zeitlichen Künsten, wie der Kürze halber hier die Künste der „simultanen" und der „successiven Anschauung" (denn dies ist der korrekte Ausdruck für diesen Gegensatz*)) bezeichnet werden können. Von diesem Gesichtspunkt aus kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß die letztere Gattung, wenigstens in ihren elementaren Formen, die unbedingte Priorität beanspruchen muß, da für die Entwicklung der Musik (Gesang), Mimik (Tanz), Poesie (das Lied) — denn dies sind die zeitlichen Künste — die durch die Natur dem Menschen gegebenen Mittel: Ton, körperliche Gestalt und artikulirter Laut, allein schon genügen, während für die Entwicklung der räumlichen Künste Architektur, Plastik, Malerei, andere Materialien erforderlich sind, welche, wie Stein, Holz, Eisen, Farben u. s. f., als elementare Kunstmittel weder unmittelbar gegeben sind, noch ohne besondere Versuche hinsichtlich ihrer Verwendbarkeit für künstlerische Zwecke sich so von selbst darbieten wie die dem Menschen anhaftenden Materialien des Tons, der Gestalt mit deren Bewegungen und des artikulirten Sprachlauts.

Naturgemäß sind also die zeitlichen Künste (Musik, Mimik, Poesie) als die in ihren elementaren Formen sich zunächst darbietenden in's Auge zu fassen, um sie in ihrem Verhältniß zu einander in Bezug auf die Priorität der einen oder andern zu prüfen. Für solche Prüfung ist nun abermals ein Unterschied zu machen zwischen diesen Künsten im strengen Sinne des Worts und

*) S. mein „System der Künste" Kap. I S. 49 ff.

ihren elementaren Naturformen, welche für die ersteren nur die Grundlage abgeben konnten, oder — um es konkret auszudrücken — es ist zu unterscheiden zwischen Naturgesang und Kunstmusik, zwischen Naturtanz und Kunsttanz, zwischen Naturpoesie und Kunstpoesie. Zur „Kunst" im allgemeinen Sinne des Worts gehören jene elementaren Formen ebenfalls, schon deshalb, weil sie nicht auf die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses abzwecken, sondern dem an sich zwecklosen Spiel ästhetischer Empfindung entstammen, also wesentlich idealer Natur sind; aber sie unterscheiden sich von den aus ihnen hervorgehenden gleichnamigen Künsten im strengeren Sinne des Worts insofern, als diese mit einer bestimmten, auf festen Gesetzen beruhenden Technik verbunden sind und in Folge dessen für ihre Ausübung nicht nur eine specifische Begabung, sondern auch eine bis in's Kleinste sich erstreckende, nur durch Studium zu erwerbende Vertrautheit mit den Kunstmitteln erfordern. Ueber eine etwaige Priorität in der Entwicklung der einen oder der andern Kunst in diesem letzteren Sinne ist vom allgemein-menschlichen Standpunkt nichts Bestimmtes auszumachen, weil solche Entwicklung bei den verschiedenen Kulturvölkern — und diese gehören zur Möglichkeit solcher Entwicklung — nothwendig sehr verschieden ausfallen mußte, je nach der Richtung, welche die Kultur derselben, womit die Kunst ja auf's Innigste verflochten ist, einschlug. Allenfalls könnte man als wahrscheinlich annehmen, daß die Musik, als Instrumentalmusik, d. h. in ihrer Trennung von der Poesie, am spätesten sich zu einer echten Kunstform herausgebildet habe, weil sie für solche Herausbildung, gerade wie die räumlichen Künste, äußerlicher, nicht unmittelbar gegebener Mittel, der Instrumente nämlich, welche zuvor zu erfinden waren, bedurfte. Es bleiben uns also für die Prüfung nur jene elementaren Formen, welche eine durchaus allgemein-menschliche Bedeutung haben und daher weder durch die Richtung noch durch den Grad der kulturellen Entwicklung bedingt sind. Indem so die Frage auf eine engere Sphäre beschränkt wird, dürfte die Vermuthung, daß diese natürlichen Künste — um diesen Ausdruck zu brauchen — sich gleichzeitig und eine durch die andere bedingt, d. h. in Verbindung mit einander, entwickelten, die meiste Wahr-

scheinlichkeit für sich haben. Was die erst- und drittgenannte (Musik und Poesie) betrifft, so ergiebt es sich von selbst, daß im gesungenen Liede die ursprüngliche Einheit derselben und diese somit als die eigentliche Quelle für ihre Sonderentwicklung zu erkennen ist. Daß sich hiemit die Mimik in der Form des Tanzes, schon durch die rhythmischen Bewegungen des letzteren, in naturgemäßer Weise angeschlossen haben wird, erscheint ebenfalls sehr wahrscheinlich. So viel steht fest, daß einer von diesen drei elementaren Formen eine zweifellose Priorität sich nicht beimessen läßt.

§ 114. Aus der unbedingten Priorität der zeitlichen Künste gegenüber den räumlichen ergiebt sich nun die für den allgemeinmenschlichen Entwicklungsprozeß in der Sphäre der Gestaltung höchst bedeutsame Konsequenz, daß der Beginn des Prozesses sogleich einen wesentlich idealen Charakter zeigt (55), da auf Grund der größeren Idealität der Zeit im Vergleich mit dem Raum, die zeitlichen Künste überhaupt, im Vergleich mit den räumlichen, ein idealeres Gepräge an sich tragen, während die räumlichen, nämlich die Architektur in erster Linie, sowie die ursprünglich stets mit ihr verbundene Plastik und Malerei, die Quelle ihrer Entstehung und Entwicklung zum nicht geringsten Theil in der Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses (Wohnung) finden mußten. Auch noch in andrer Hinsicht zeigt sich die größere Idealität der zeitlichen Künste, nämlich in dem Umstande, daß, da sie successiver Natur sind, ihre Productionen nicht fixirt werden konnten,*) sondern auf Improvisation und Tradition angewiesen waren, und daß sie bei ihrer weiteren Ausbildung zu den echten Künsten der Musik, der Mimik und der Poesie einer zweiten, reproduktiven Reihe von Künsten**) bedurften, welche für die andere Reihe nicht erforderlich war. Den zeitlichen Künsten haftet deshalb, nämlich auf Grund ihrer successiven Natur, das für den reinen Kunstgenuß höchst wichtige Element der Zwecklosigkeit (im praktischen Sinne)

*) Was selbstverständlich erst bei vorgeschrittener Kultur durch die Buchstaben- und Notenschrift geschehen konnte, während die Mimik solcher künstlichen Fixirungsmittels für ihre Productionen noch heute entbehrt.

**) S. „System der Künste" S. 91 ff. und das Schema S. 124.

in viel höherem Grade an als den räumlichen Künsten, namentlich der Architektur.

Hinsichtlich der Reihe der räumlichen Künste ist zunächst zu bemerken, daß auch hier der oben bei der Betrachtung der zeitlichen Künste hervorgehobene Unterschied zwischen den elementaren Formen derselben und den aus ihnen sich herausbildenden Künsten im specifischen Wortsinne zur Geltung kommt, obgleich nicht in derselben Strenge wie dort. Denn in dem Sinne, wie man von einem Volksliede, einem Volkstanz, einer Volksdichtung spricht, giebt es auf dem Gebiet der räumlichen Künste kein Analogon. Abgesehen hievon scheint es, aus dem vorhin angeführten Grunde, unzweifelhaft, daß die Architektur, auch in ihren elementaren Formen, als die früheste der bildenden Künste sich entwickelt haben wird, weil sie sich zunächst und unmittelbar an die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses anschließen mußte; ein Anschluß, der von so zwingender Nothwendigkeit ist, daß ein Bauwerk selbst im rein künstlerischen Sinne ohne eine praktische Bestimmung, die sich ja auch in seiner konstruktiven Gestaltung kund geben muß, gar nicht vorstellbar ist. Demnach mußte die Baukunst, schon in ihren ersten rohen Anfängen, die früheste aller räumlichen Künste gewesen sein; denn sobald der Mensch überhaupt das Bedürfniß fühlte, sich seiner Bestimmung nach über den bloßen Naturzustand zu erheben, mußte er vor Allem auf Sicherheit und Bequemlichkeit seines Aufenthalts bedacht sein: er benutzte, dem Beispiel der Thiere folgend, natürliche Höhlen, erweiterte sie, bekleidete ihr Inneres mit Fellen, womit er auch zum Schutz gegen die Witterung seinen Körper bedeckte, errichtete, vermittelst Baumstämmen und Zweigen, Hütten u. s. f. Bald aber ging er über dieses Nothwendige, sowie er damit fertig war, zur Ausschmückung fort und zwar nicht nur seiner eignen Person, sondern auch seiner Wohnung; und so bildete diese zugleich den Rahmen für die ersten elementaren Versuche in der Plastik und Malerei: der Baumstamm wurde zur Säule, seine Krone zum Kapitäl, und die Wandfläche bot sich zu bunten Verzierungen dar u. s. f. — Hier trat nun noch ein anderes, höchst wirksames Element hinzu, welches die Fortbildung der elementaren Kunstthätigkeit zu einer höheren, echt künstlerischen

Gestaltung beförderte: das Gebiet der religiösen Vorstellungen, welche, in wie roher Form sie auch auftreten mochten, doch schon in den ersten Anfängen menschlicher Kultur ein Hauptagens des Lebens und der Thätigkeit bildete. Mit der aus dem Eindruck der Naturmächte — im guten wie im bösen Sinne — mit Nothwendigkeit hervorgehenden Vorstellung der Gottheit verband sich, einerseits als Dank für die Wohlthaten der Natur, andrerseits als Sühne für die Schreckniſſe derselben, die als Strafe empfunden wurden, das Bedürfniß des Opfers und in Folge dessen die Errichtung von Opferstätten, welche sich allmälig zur Form des Tempels, als Wohnung des Gottes, entwickelten, welcher anfangs in ganz roher Form, später in plastischer Bestimmtheit, zum sichtbaren Symbol der Andacht sich gestaltete. Daneben wurde auch das Grab, namentlich der im Kampfe gefallenen Helden, zu einer geheiligten Stätte der nationalen Pietät; und wie im Tempel die Gottheit durch die Plastik, so wurden hier die Thaten des Helden durch gemalte Schriftzeichen, welche die Wände des Grabes sowie den Sarkophag bedeckten, verherrlicht (56), aus denen dann allmälig eine Art von Malerei, wie in den Wandmalereien der ägyptischen Tempel, sich entwickelt haben mag.*)

Soviel über die Genesis der elementaren Formen der räumlichen Künste; was dagegen die Entwicklung derselben zu Künsten im eigentlichen Wortsinne betrifft, so ist es leicht aus der Kulturgeschichte nachzuweisen, daß dieselben den gleichen Gang nahmen, insofern die Kunstanschauung der vorantiken (altorientalischen) Kulturvölker wesentlich architektonischen Charakters war, so daß auch die Anläufe zur Plastik und Malerei hier einen durchaus architektonischen Styl zeigen, während die antike Kunstanschauung einen wesentlich plastischen Charakter zeigt, und erst die nachantike (christliche) Kunstanschauung zur Malerei im eigentlichen Sinne des Worts fortzugehen vermochte. Dies differente Gepräge ist den drei Kulturepochen und ihren besonderen Kunstanschauungsformen der Art eigenthümlich, daß man beispielsweise bei dem Vergleich eines

*) Vergl. auch, namentlich hinsichtlich der anderweitigen Objekte der Baukunst (Agora, Theater, Circus u. s. f.) meine „Aesthetik" Bd. II S. 63 ff.

hellenischen Tempels mit einem gothischen Dom geradezu den formalen Unterschied zwischen ihnen dadurch charakterisiren kann, daß man den ersteren als plastische, den zweiten als malerische Architekturform kennzeichnet.*) — Das Weitere über die Entwicklung der Kunstformen gehört theils in die Aesthetik, theils in die Kunstgeschichte.

§ 115. Nur über die Verbindung derselben mit der handwerklichen Production, d. h. über das Kunsthandwerk, sind hinsichtlich seiner realen Genesis noch einige Bemerkungen zu machen. Auch hier ist bezüglich des künstlerischen Elements sogleich ein Unterschied zu machen zwischen den räumlichen und zeitlichen Künsten, weil dieselben dem handwerklichen Element gegenüber eine durchaus entgegengesetzte Stellung einnehmen. Zwar scheint es, als ob für den Begriff des Kunsthandwerks die zeitlichen Künste überhaupt gar nicht in Betracht kommen könnten, insofern die Produkte, welche in dieses Gebiet gehören, in ihrer Gestaltung sich ausschließlich der Mittel der räumlichen Künste bedienen müssen. Aber gerade hierin zeigt sich eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem künstlerischen und dem handwerklichen Element hinsichtlich der beiden Kunstgebiete. Denn während in dem räumlichen Produkt, z. B. in einer Vase, einem Mosaik, einem Sakramenthäuschen, einem Parament u. s. f. die Uebertragung einer künstlerischen Form auf ein handwerkliches Objekt (Gefäß, Fußboden, Behälter, Kleidung u. s. f.) stattfindet, ist in dem zeitlichen Produkt (dramatische Darstellung, musikalische Aufführung u. s. f.) das Objekt (dramatische Dichtung, musikalische Komposition) vielmehr selber künstlerischer Natur, während ihm gegenüber, behufs seiner Verwirklichung für die Anschauung, die Reproduction desselben durch den Schauspieler, Sänger, Virtuosen u. s. f. eine wesentlich technische, d. h. im Grunde doch handwerkliche Bedeutung besitzt. Zwar hat der Dichter, der Komponist u. s. f. bei der ideellen Gestaltung des aus seiner Phantasie geborenen künstlerischen Produkts auf die in natürliche Grenzen ein-

*) Vergl. hierüber die nähere Erörterung über die kulturgeschichtlichen Schönheitsformen in meiner Aesthetik Bd. I S. 196 ff.

geschlossenen Mittel der realen Darstellung Rücksicht zu nehmen, ohne welche die konkrete Verwirklichung seiner bis dahin nur gleichsam abstrakt vorhandenen Schöpfung unmöglich wäre; allein die Anwendung dieser realen Darstellungsmittel behufs konkreter Realisation des von einem ihm fremden, frei schaffenden Geiste erzeugten Kunstwerks seitens des Sängers, Virtuosen, Schauspielers, Recitators*) u. s. f. bleibt, im Vergleich mit jenem originalen Schaffen des Dichters und Komponisten, immerhin ein wesentlich technisches, d. h. eben handwerkliches Thun; obschon damit nicht behauptet werden soll, daß zu solcher Thätigkeit, wennschon sie ausschließlich reproduktiver Natur ist, gleichwohl nicht nur eine besondere Begabung und Neigung, sondern auch ein lebendiges und verständnißvolles Eindringen in den Geist des künstlerischen Objekts und ein innerliches Wiedererzeugen desselben erforderlich ist. Aber das Charakteristische solcher Reproduction beruht doch nicht nur zum größten Theil, sondern wesentlich auf der durch längjährige Uebung und fleißiges Studium zu erwerbenden Fertigkeit in der richtigen Anwendung der rein technischen Mittel. Hiemit hängt denn auch zusammen, daß, im Unterschiede von der frei schaffenden Thätigkeit des Dichters, Komponisten u. s. f., der Beruf des Sängers, Virtuosen, Schauspielers u. s. f. einen gewerblichen Charakter besitzt, so daß hier statt des für die analoge Thätigkeit im Bereich des räumlichen Kunsthandwerks nicht diese Bezeichnung, sondern die des Kunstgewerbes passen würde. Allerdings kann auch in der Sphäre des reinen Kunstschaffens, z. B. im Bereich der musikalischen Komposition und der Dichtung, die Production einen derartigen kunstgewerblichen Charakter annehmen; aber dann sind eben die auf Bestellung arbeitenden Fabrikanten von Tänzen und Märschen, die Gelegenheitsdichter und Hofpoeten (57) u. s. f. eben auch nichts Anderes als Techniker, d. h. Kunsthandwerker, weil sie das Produciren, das hier auch meist auf eklektisches Reproduciren und virtuose Mechanik hinausläuft, zu einem bloßen Gewerbe machen.

---

*) Ueber das Virtuosenthum s. „Aesthetik" II S. 205, ebend. über Schauspielkunst S. 248, sowie ausführlicher „System der Künste" S. 183—192.

Anders verhält sich die Sache auf demjenigen Gebiet des Kunsthandwerks, in welchem sich das künstlerische Element als formgestaltendes mit einem Objekt, das seinem Inhalt und Zweck nach praktischer Natur ist, d. h. mit dem Handwerk als solchem, verbindet. Denn weil hier nicht ein künstlerisches Objekt gegeben ist, das nur durch technische (handwerkliche) Reproduction für die Anschauung in konkreter Weise realisirt werden soll, sondern umgekehrt ein handwerkliches Objekt, das durch künstlerische Gestaltung in die höhere Sphäre ästhetischer Anschauung erhoben werden soll, so nimmt hier das gestaltende Subjekt eine der obigen ganz entgegengesetzte Stellung ein. Hier sind es wirkliche Künstler, die, das gegebene oder gewählte praktische Objekt lediglich als Motiv für freies, künstlerisches Gestalten behandelnd, vor Allem ihrer rein ästhetischen Empfindung, beschränkt allerdings durch die Forderung einer harmonischen Verschmelzung der beiden differenten Elemente: praktischer Zweck und künstlerische Form, Rechnung zu tragen und zu genügen haben; eine Stellung, die früher als das dieser Sphäre eigenthümliche Element des „Geschmacks" bezeichnet wurde. Es sind daher hauptsächlich genial veranlagte Künstler, wie Benvenuto Cellini, Peter Vischer, Albrecht Dürer u. s. f., welche sich durch die Reinheit des Geschmacks sowie durch die Orginalität der Erfindung bei Gestaltung ihrer kunsthandwerklichen Produkte einen ruhmvollen Namen erworben haben. Das Nähere gehört, da wir uns hier nur auf allgemeine Gesichtspunkte zu beschränken haben, in die Kunstgeschichte.

Was die verschiedenen Sondergebiete betrifft, welche dem Kunsthandwerk Stoffe für Entfaltung seiner Thätigkeit gewähren können, so sind dieselben so umfangreich und so mannigfaltiger Art, daß hier, schon aus principiellen Gründen, nur ganz allgemeine Andeutungen gegeben werden können. Hauptsächlich war es, wie ursprünglich auch im Gebiet der Architektur, die religiöse Sphäre, die innere Ausstattung des Tempels mit den auf den Kirchendienst erforderlichen Geräthen, welche reichliche Gelegenheit zur künstlerischen Gestaltung gaben, wozu dann auch das durch die pietätsvolle Empfindung für die Heiligkeit des Ortes bedingte Streben nach möglichst kostbarer und glänzender Ausstattung in ornamen-

taler Hinsicht hinzutrat. Was die Form der Gestaltung betrifft, so war es naturgemäß die durch die Architektur dargebotene Stylisirung, welche das bestimmende Element dafür abgab. Aber da es sich nicht um eigentliche Bauwerke, sondern eher um plastische und, wie bei den Paramenten, Glasgemälden, Mosaiken, um malerische Gestaltung handelte, so mußte nothwendig die Uebertragung der architektonischen Stylisirung zu einer Verschmelzung der verschiedenen Formen führen, die in ihren Resultaten das kunsthandwerkliche Produkt nicht als zu einer bestimmten Gattung gehörig erscheinen ließen. Man kann daher das kunsthandwerkliche Produkt weder als ein rein architektonisches, noch als ein rein plastisches oder gar malerisches Werk betrachten, sondern als eine harmonische Verbindung zweier derselben oder auch aller dreier. Auch nach der profanen Richtung der kunsthandwerklichen Production findet vielfach solche Verschmelzung der Gattungen statt, z. B. in der Formation künstlerisch gestalteter Brunnenbauten, von dergleichen Möbeln, Geräthen, Gobelins, Balluſtraden, Erkern u. s. f. — Das Weitere, namentlich was die mit der allgemeinen kulturellen Entwicklung zusammenhängende Ausbildung des Kunsthandwerks betrifft, wie sie sich in der periodischen Aufeinanderfolge der verschiedenen Style abspiegelt, gehört der Kunstgeschichte an und kann hier nicht näher in Betracht gezogen werden.

Kritischer Anhang

zur

Anthropogonie.

Anmerkungen.

No. 1 (zur Vorrede).

So Vischer in seiner Einleitung zur Aesthetik § 1: „Die Aesthetik ist die Wissenschaft des Schönen. Was das Schöne und dessen Wissenschaft sei, kann nur in der Durchführung der letzteren gelehrt werden." Allein nicht blos dies „Was", d. h. der Inhalt des Schönen, ist eine fehlerhafte Voraussetzung (denn es ist ja selbstverständlich, daß dies erst in der Entwicklung der Wissenschaft selbst sich ergeben kann, sonst wäre diese ja überhaupt unnöthig), sondern daß der Begriff des Schönen überhaupt eine Wahrheit enthält, d. h. daß diesem seinem allgemeinen Vorstellungsinhalt nach vorausgesetzten Begriff konkrete Realität zukomme, enthält nicht minder eine petitio principii. — In dem Zusatz zu § 1 spricht er selbst von dem „prekären Charakter der Definition überhaupt", und nennt sie die „erste Auflösung eines wissenschaftlichen Namens in einen Satz". „Dieser Satz erfordert eine weitere Auflösung u. s. f., bis die Wissenschaft durchgeführt ist, und nur diese selbst ist die Definition ihres Namens." — Ferner: „Sollte die Frage nach der Möglichkeit dieser Wissenschaft aufgeworfen werden, so ist ebenfalls nur auf das folgende Ganze als auf die Antwort zu verweisen u. s. f." Uebrigens, wenn der wissenschaftliche Fortgang nur, wie Vischer sagt, in der stetigen Auflösung von Definitionen d. h. in rein analytischem Fortschreiten bestehen soll, so widerspricht dies seiner eigenen Definition der philosophischen Methode, die als dialektischer Prozeß die Auflösung des Gegensatzes zwischen dem analytischen und synthetischen Gange sein soll.

Wenn bei Vischer die petitio principii in seiner Grundlegung deutlich zu Tage tritt, so suchen die ihm folgenden Aesthetiker — auch der kürzlich mit einem „System" aufgetretene Ed. v. Hartmann — die Schwierigkeit dadurch zu verhüllen, daß sie zunächst vermittelst einer reflektirenden Kritik die gewöhnlichen Ansichten bemängeln, um daraus zu dem scheinbar positiven Resultat eines selbstständigen Princips zu gelangen. Was zwar den eben erwähnten Aesthetiker betrifft, so erregen die Anfangsworte seiner Einleitung, welche die Ueberschrift trägt: „Der ästhetische Schein und seine Ingredienzien", die Worte

nämlich: „Bevor man der Frage näher treten kann, was das Schöne sei, muß man sich über die Frage verständigt haben, wo das Schöne seinen Sitz habe oder was der Träger des Schönen sei," die Erwartung, daß er den von mir eingeschlagenen Weg als den einzig zulässigen, um zu einer voraussetzungslosen Definition des Schönen zu gelangen, acceptiren wolle. Denn die Wendung „wo das Schöne seinen Sitz habe", ist offenbar identisch mit der von mir schon vor 18 Jahren (in der Schlußbetrachtung zu meiner „Geschichte der Aesthetik", erschienen im Jahre 1870, vergl. auch die Einleitung zu meiner „Aesthetik") aufgestellten Forderung, es sei der „Ort im Organismus des subjektiven Geistes "aufzusuchen, dessen Inhalt Dem entspreche, was man etwa unter dem „Schönen" oder der „ästhetischen Idee" zu verstehen pflege. Allein abgesehen davon, daß die sich an jenen Satz anschließenden Betrachtungen, statt der aufgestellten Forderung zu entsprechen, nämlich in echt philosophischer Weise das Wesen des subjektiven Geistes zu untersuchen, sich fast nur in kritischen Reflexionen über andere „Ansichten" und „Standpunkte" ergehen, so steht die citirte Wendung auch mit der zweiten, nämlich mit der Frage, „was der Träger des Schönen sei?" insofern in einem offenbaren Widerspruch, als sie beide nur durch ein „oder" verbunden, d. h. als gleichbedeutend betrachtet werden. Denn wenn die erste Wendung, wie sich aus dem Weiteren ergiebt, auf die Anschauung des Subjekts hindeutet, kann sich die zweite nur auf die dem Objekt gegenüberstehende objektive Erscheinung beziehen. Was die „Faktoren des Schönen" betrifft, so hat der Verf. als solche zwar, nach meinem Vorgange, die beiden Elemente der Erscheinung, nämlich das objektive Substrat des Scheins oder die Dinge überhaupt, sofern sie in die Erscheinung treten, und das subjektive Schauen derselben, angegeben, den dritten, nicht minder wichtigen Faktor, nämlich die beiden vermittelnden Medien (Licht und Ton oder genauer: Aether- und Luftschwingung) ignorirt. Aber abgesehen hievon, liegt der Hauptfehler seiner ganzen grundlegenden Einleitung darin, daß er ganz unberechtigter Weise „das Schöne", nämlich seinen Begriff, und zwar nicht blos das Schöne schlechthin, sondern meist sogar in dem engeren Sinne des Kunstschönen, fortwährend als eine dem Leser geläufige, gleichsam selbstverständliche Vorstellung im Munde führt, z. B. wenn er (auf S. 1) von einem „Maaß von Schönheit" spricht, welches die geometrische oder stereometrische Schönheit besitze und Aehnliches. — Kurz, auch auf diesem Wege ist eine von allen Voraussetzungen, außer der des subjektiven Geistes, freie Grundlegung der wissenschaftlichen Aesthetik nicht zu erreichen.

No. 2 (zu Seite 2 und 10).

Die von rein hypothetischen Vorstellungen aller Art wimmelnde

Durchführung dieser Theorie durch Haeckel habe ich in meiner Brochüre „Über idealistische und materialistische Weltanschauung", worin der Widersinn des Materialismus überhaupt nachgewiesen wird, kritisch beleuchtet. [S. „Deutsche Zeit- und Streitfragen", herausgegeben von von Holtzendorff. Heft 113. (1879 Jahrg. VIII. Verlag von C. Habel, Berlin.)]

No. 3 (zu Seite 3).

Selbst Hegel, der Hauptvertreter des absoluten Denkens, plaidirt für das Ausgehen von einem Gegebenen, indem er den Vergleich macht, daß man ebensowenig ohne ein unmittelbar Vorhandenes philosophiren könne, wie man ohne Nahrungsmittel essen könne; aber es sei darin, wie beim Essen, die Undankbarkeit, daß das Gegebene dadurch verzehrt werde (S. Kleine Logik S. 19). Ebenso berechtigt ist sein Einwurf gegen die Forderung Kant's, daß man, ehe man erkenne, zuvor die Natur des Erkennens untersuchen müsse, und vergleicht dies mit dem Entschluß des Scholastikers, erst schwimmen zu lernen, ehe er sich in's Wasser wage. (Kl. Log. S. 16.) Kant's Irrthum bestand nämlich darin, daß eine Prüfung des Erkennens deshalb zu keinem Resultat führen kann, weil das Mittel des Prüfens selber Das ist, was geprüft werden soll. Vielmehr ist es die Sprache, als Mittel des Denkens, deren eigenthümliche Natur in Beziehung zum Erkennen geprüft werden muß.

No. 4 (zu Seite 3).

Wenn daher Schiller, der entschiedene Kantianer, in seinem satyrischen Gedicht „Die Weltweisen" der Philosophie den angeblichen Zweck imputirt, einen idealen Weltplan a priori zu konstruiren — denn er sagt:

„Doch wie es wäre, fing der Plan der Welt nur erst von vorne an,
Ist in Moralsystemen (!) ausführlich zu vernehmen", —,

so ist solche Verschiebung der Aufgabe der Philosophie — gerade von dem populären Dichter — um so bedenklicher, als dem gedankenlosen Janhagel damit eine bequeme Handhabe geboten wird, um die angebliche Nutzlosigkeit der Philosophie zu beweisen. Daß übrigens der Schiller'schen Satyre diese Tendenz in bestimmtester Weise unterliegt, geht am deutlichsten aus den Schlußworten des Gedichts hervor:

„Einstweilen, bis den Bau der Welt Philosophie zusammenhält,
„Erhält sie" (nämlich die Natur) „das Getriebe durch Hunger und durch Liebe".

Allein von „Zusammenhalten der Welt" oder gar von Entwerfen eines „Plans" derselben — noch dazu in Moralsystemen! — ist in der Philosophie überhaupt nicht die Rede, sondern von der Erkenntniß des „Plans". Wäre Schillers Standpunkt der richtige, daß die

Mutterpflicht, welche die Natur übt", die Philosophie, d. h. das Erkennen der Wahrheit, überflüssig mache, so erschiene das bewußtlose Schlaraffendasein des biblischen Paradieses, d. h. der Naturzustand — auf welchem der Mensch nichts als höheres Thier ist — als das wahre Ideal des menschlichen Lebens. Zwar findet sich in dem Gedicht auch folgende Stelle:

„Doch hat Genie und Herz vollbracht, was Locke und Descartes nie gedacht,
„Sofort wird auch von diesen die Möglichkeit bewiesen."

Allein nicht dieser Beweis der Möglichkeit der Thaten des „Herzens" und des „Genies" ist die Aufgabe der Philosophie, sondern die Prüfung der inneren Wahrheit dieser Thaten; in welcher Beziehung darauf hinzuweisen ist, daß Herz und Genie auch irren können, wofür gerade dieses Gedicht von Schiller einen schlagenden Beweis liefert (vergl. auch Anm. 54). Namentlich im ästhetischen Gebiet, auf welchem sich jeder Künstler mehr oder weniger für ein Genie halten zu dürfen glaubt, herrscht neben regelloser Willkür auch die größte Verworrenheit über die Aufgaben und Ziele der Kunst; eine Verworrenheit, die nur durch die Philosophie gelichtet werden kann. Somit hat die Philosophie — und namentlich die Aesthetik — eine sehr praktische Bedeutung, und es ist — ich wiederhole es — sehr bedenklich, wenn diese praktische Bedeutung und der sehr wesentliche Beruf der Wissenschaft von einem Manne wie Schiller, der selber ein bedeutender philosophischer Kopf war, in einer solchen, der oberflächlichsten Gedankenlosigkeit Vorschub leistenden Weise verspottet wird.

No. 5 (zu Seite 4).

Dies ist in Wahrheit — abgesehen von den ganz willkürlichen und rein hypothetischen Vorstellungen, auf welche der Materialismus seine Theorie stützt — der eigentliche Standpunkt des sog. „Monismus" der materialistischen Weltanschauung. Indem derselbe von dem Axiom ausgeht, daß die gesammte Erscheinungswelt in ihrem ganzen Reichthum der Gestaltung und ihrer organischen Gesetzmäßigkeit sich lediglich auf die Materie zurückführen lasse, die Materie aber als Gegenstand der Wahrnehmung bereits organisirt ist, so wird er genöthigt, bis auf denjenigen Urzustand derselben als Princip alles Seienden zurückzugehen, in welchem solche Organisation noch nicht vorhanden ist: auf das Atom. Selbstverständlich gelangt der Materialismus, welcher alle Wahrheit auf das „Experiment" zurückführen zu können glaubt, zum Atom nicht auf dem Wege der Erfahrung, d. h. etwa durch wirkliche, bis in's Unendliche fortgesetzte Theilung — denn dies ist einfach unmöglich —, sondern lediglich auf dem Wege des von jeder Wahrnehmung abstrahirenden Denkens. So ist das Atom nichts als ein reines Gedankending, eine nicht nur durchaus willkürliche, rein hypothetische Vor-

stellung, sondern auch, insofern es zwar körperlich, aber zugleich ohne irgend welchen substanziellen Unterschied, d. h. ohne Stofflichkeit, vorgestellt wird, in sich völlig widersprechend. Bedenklicher noch erscheint diese Theorie, wenn es sich um die Frage handelt, wodurch nun die stofflichen Differenzen aus dem Atom sich entwickeln? Hier geräth nun der Materialismus in einen wo möglich noch auffallenderen Widerspruch, weil er nämlich gezwungen ist, dem Atom, obschon es als untheilbar, gleichsam punktuell und ohne alle stofflichen Eigenschaften gedacht wird, eine bestimmte Gestalt beizulegen: ein quantitatives Nichts und doch gestaltet! Ja noch mehr: die Atome, welche sich ziel- und regellos in dem Weltäther („Aether" ist auch eine solche Hypothese) umhertreiben, sollen nicht nur verschiedene Gestalt haben, sondern sich auch auf verschiedene Weise anziehen und abstoßen: sie besitzen also nicht nur eigene Bewegung, sondern auch besondere Kräfte! Und auf solcher ganz willkürlichen Hypothesen-Fabrikation beruht nun die sich mit dem stolzen Namen des Monismus schmückende Weltanschauung des Materialismus, welche Alles aus dem zufälligen Spiel der Atome im Weltäther erklären zu können glaubt.*)

No. 6 (zu Seite 5).

Wenn Kant behauptet, Zeit und Raum seien nur Formen der subjektiven Anschauung, so liegt der Fehler in dem „nur", sofern es soviel wie ausschließlich bedeuten soll. Raum und Zeit sind zunächst Formen des Weltprozesses selbst, und zwar der in ihm wirksamen Elemente der Substanz und der Bewegung, oder, was dasselbe bedeutet, der Idee und des Triebes. Die Zeit, als Form der Bewegung schlechthin, wird dann, sofern die Bewegung percipirt wird, zugleich Form der Perception selbst; ebenso der Raum, als Form der Substanz. Vom Gesichtspunkt des realen Weltprozesses betrachtet, enthält das Princip der Selbstbewegung, welches als das einzige vom Absoluten auszusagende Prädikat bezeichnet werden kann, zunächst nichts als das Moment der Richtung, da eine Bewegung ohne irgend welche Richtung nicht denkbar ist; Richtung aber setzt sogleich den Begriff der Dimension. Als Unbewegtes, d. h. vor dem Anfang der Selbstbewegung, in welchem noch keine Diremtion stattgefunden, fehlt dem Absoluten nothwendiger Weise die Dimension, d. h. es ist gleich nichts oder, was dasselbe bedeutet, die unbewegte und ausdehnungslose Punktualität. Der Punkt kann als dimensionsloser Kreis definirt werden; ein Widerspruch, welcher der Identität von „Alles und Nichts", die als das Wesen des

*) S. die Abhandlung des Verf.'s „Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung" Berlin. Verlag von Habel. 1879.

Absoluten vor dem Anfang der Bewegung bezeichnet wurde, analog ist. Umgekehrt also wird der Punkt, sobald der Anfang der Bewegung gesetzt ist, zum Kreise; d. h. der Punkt wird durch das Moment der Richtung zuerst aus sich herausgesetzt zur Linie; da er aber zugleich als Urgrund der Bewegung Regulator der Bewegung bleibt, so wird die Linie zum Radius, welcher um den festen Punkt schwingt: damit ist die Kreisbewegung und zwar als unendliche gesetzt. Ist diese Bewegung vollendet, d. h. die Peripherie in sich abgeschlossen, so repräsentirt der Kreis, aber nunmehr als Fläche, dieselbe Ruhe des Absoluten, wie vorhin der Punkt. Da aber die Bewegung eine unendliche ist, so wird der Kreis gerade so aus seiner ruhenden Flächenhaftigkeit über sich hinausgetrieben, wie vorhin der ausdehnungslose Punkt aus seiner ruhenden Ausdehnungslosigkeit; und wie dieser einerseits zum Radius wird, andrerseits als Regulator der Bewegung in Ruhe bleibt, so muß nun der Kreis, die peripherische Flächenbewegung verlassend, als Ganzes um seinen ruhenden Durchmesser schwingen. Dieser Fortschritt in der Bewegung resultirt zur Kugelform. Die Kugel, sofern sich die Bewegung in ihr vollendet, steht nun aber wieder, für sich betrachtet, auf demselben Standpunkt, wie ihrerseits der Kreis und der Punkt: sie ist, als Resultat der Kreisbewegung um sich selbst, ruhende Dimension, wenn auch, als körperliche Ausdehnung, eine höhere gegen die Kreisfläche.

Wie der Kreis als unendliche Bewegung der Peripherie um ihren Mittelpunkt zugleich ruhende Flächenhaftigkeit ist, so ist nun die Kugel ebenfalls, als unendliche Bewegung der Kreisfläche um ihren Mittelpunkt, zugleich ruhende Körperhaftigkeit. Wir sind hier also auf demselben Standpunkt der absoluten Ruhe wie beim Punkt und beim Kreise angelangt. Die Bewegung ist aber eine unendliche, d. h. sie muß, sobald ihr Resultat die Ruhe ist, durch Veränderung der Richtung sofort in eine neue höhere Phase eintreten: die Kugel muß als Ganzes in Bewegung kommen. So entsteht, da das Princip der Kreisbewegung unverändert bleibt, nämlich weil der Punkt als Urgrund der Bewegung zugleich als der Regulator derselben fungirt, ein System kreisender Kugeln: das Universum als reale Welt im unendlichen Raum. Dies ist die allgemeine Form der realen Bewegung überhaupt.

Gehen wir nun auf ihr Princip, d. h. auf den ersten Gegensatz, zu dem das Absolute, sobald der Anfang der Bewegung gesetzt ist, sich erschließt, nämlich auf den Gegensatz von Trieb und Idee, zurück, so repräsentirt der Trieb darin die reine Bewegung schlechthin, d. h. als Form der realen Bewegung ist der Trieb die Zeit; die Idee dagegen repräsentirt den Inhalt derselben, d. h. die Idee als Inhalt der realen Bewegung ist der Raum. Wenn daher Kant Zeit und Raum lediglich als „Formen der Anschauung" definirt, so sind sie ebensosehr oder vielmehr zunächst nur die einander entgegengesetzten

Momente der Bewegung selbst; d. h. Raum ist gegen die Zeit das Negative, aber auch umgekehrt. Der Trieb als reales Moment gesetzt ist der Geist schlechthin (Schopenhauers Wille), die Idee als reales Moment ist die Natur oder, abstrakt gesetzt, die Materie. Zeit und Raum, oder — wie wir jetzt sagen können — Geist und Materie, sind aber als entgegengesetzte zugleich in konkreter Einheit, d. h. sie sind nicht nur mit und durcheinander, sondern enthalten auch eins das andere als Moment in sich. Dieses Ineinanderwirken ist, was man organische Gestaltung schlechthin nennen kann: die reale Welt als sich gestaltende Stofflichkeit. In dieser repräsentirt der Geist das gestaltende Princip, die Natur das zu gestaltende. Für sich gesetzt ist also der Geist das Formprincip schlechthin, die Bestimmtheit, Organisation; die Natur dagegen für sich gesetzt, d. h. die Materie, ist Formlosigkeit, Unbestimmtheit, das Unorganische. — Das Nähere über die reale Gestaltung in der Natur, namentlich in Bezug auf die elementaren Schönheitsformen, z. B. der Nachweis, daß in dem Fortgang von der krystallinischen Gestaltung der mechanistischen Stufe (Mineralreich) zur elliptischen Blattform (Vegetabilien) bis zur organischen (körperhaften) Eiform (Thierreich) eine dem Fortgang der Punktualität zur Flächenhaftigkeit und von dieser zur Körperhaftigkeit analoge Bewegung herrsche, welche den elementaren Ideen der Regelmäßigkeit, Symmetrie und Harmonie entspricht, gehört in die Aesthetik, und zwar in den Abschnitt von der Naturschönheit.

No. 7 (zu Seite 6).

Dieser Gedanke führt zum Zweckbegriff; d. h. die richtungslose Unruhe des Triebes erhält durch das Regulativ der Idee, an die er gebunden ist, eine durch den Inhalt der Idee selbst bestimmte Richtung: so wird er zweckhaft und seine Thätigkeit selbst zweckmäßig. Wenn daher Hegel (Logik III S. 212) den Zweck als „subjektiven Begriff" bestimmt, d. h. „als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen", so faßt er dabei nur die andere Seite der Einheit von Trieb und Idee auf, nämlich daß die Idee ihrerseits auch an den Trieb gebunden ist. Korrekter scheint mir aber die erstere Fassung, nämlich daß der Zweck, als Ziel der Bewegung, die durch die Idee gesetzte Bestimmung der Richtung des Triebes ausdrückt. Bekanntlich leugnet der Materialismus überhaupt das Vorhandensein eines Zweckes im Weltprozeß, also auch alle Zweckmäßigkeit in der Natur — dieser Begriff schließt für ihn aber auch den Geist ein, der als solcher für ihn nicht existirt —, weil er, die Materie als absolutes Princip aufstellend, von einer Idee nichts weiß.

No. 8 (zu Seite 8).

Die oberflächliche Reflexion ist leicht geneigt, die begriffliche Gene-

sis mit der geschichtlichen zu identificiren, oder vielmehr die Wahrheit der ersteren an der letzteren zu messen. Die Erklärung der thatsächlichen Differenz zwischen der historischen und begrifflichen Genesis einer Sphäre liegt aber darin, daß jene, gerade wie die der Natur, in ihren Details an den Zufall der Erscheinung gebunden ist und daher oft sprungweise, ja scheinbar rückschreitend, immer aber unregelmäßig vor sich geht. Diese Zufälligkeit ihrerseits ist in dem Verwachsensein jeder besonderen Sphäre mit andern begründet, welche zusammen die organische Gesammtentwicklung des Geistes bilden, mit welchen andern aber die philosophische Betrachtung der besonderen Sphäre im gegebenen Falle direkt nichts zu thun hat. So durchwachsen die verschiedenen Kultursphären: Religion, Kunst, Wissenschaft, einander und nehmen, bald die eine bald die andere, eine die übrigen mitbestimmende, herrschende Stellung ein. In dieser Mitbestimmung liegt aber eine Beschränkung, d. h. eine Verschiebung der begrifflichen Genesis, welche durch die philosophische Betrachtung richtig gestellt werden muß. Betrachtet man dagegen die ganz allgemeine Genesis als Produkt aller besonderen Entwicklungsphären, die einander theils beschränken theils fördern, dann allerdings — dies ist jedoch Aufgabe der Philosophie der Geschichte überhaupt — läßt sich ein stetiger Entwicklungsgang des Gesammtgeistes nachweisen. Was daher die Geschichte jeder besonderen Kulturphäre betrifft, so muß sie ihrer Natur nach wesentlich Empirie sein, geschichtliche Empirie aber ist niemals rein, d. h. blos Ansammeln des Stoffes, sondern, da sie — im Unterschied von der Chronik, die das Wesentliche vom Unwesentlichen nicht unterscheidet — schon, theils instinktiv theils mit reflektirendem Bewußtsein, den Stoff je nach der Wichtigkeit seiner Details sichtet, wird sie unwillkürlich genöthigt, den Stoff mit dem Gedanken zu bearbeiten. Ihr Denken gehört aber lediglich der äußerlichen Reflexion an oder beruht wenigstens, wenn es instinktiv ist, nicht auf der Basis philosophischen Bewußtseins über die Nothwendigkeit der Principien, und ist daher nicht nur einseitig, sondern auch vielfach dem Irrthum unterworfen. Die reflektirende Geschichtsdarstellung steht daher zwischen der Chronik, die gar nicht sichtet, und der Geschichtsphilosophie, die nach bewußten Principien sichtet, deren Wahrheiten anderwärts her sich zu rechtfertigen haben, in der Mitte.

No. 9 (zu Seite 14).

In der Verkennung dieser specifischen Verschiedenheit der analogen Seelenthätigkeiten des Menschen und Thiers wurzelt der eigentliche Grundgedanke der materialistischen Philosophie — wenn man dem Materialismus überhaupt den Ehrentitel eines philosophischen Systems vindiciren darf. Haeckel z. B. sagt in seiner Anthropogonie (S. 199 ff.)

geradezu: „Die Thätigkeit des (menschlichen) Willens ist gleich jeder andern Thätigkeit der thierischen Seele durch materielle Vorgänge im Central-Nervensystem bedingt". — Dies kann gerade so gut zugegeben werden, als daß man ohne Zunge nicht reden kann; beruht deshalb das Reden auf nichts weiter als auf mechanischer Bewegung der Zunge? Dergleichen sophistische Trugschlüsse sind die Hauptvertheidigungswaffen und Beweismittel des Materialismus (Vergl. auch Anm. 32). Natürliche Konsequenz dieser materialistischen Pseudologik ist selbstverständlich die Leugnung des Princips der Freiheit, die Haeckel, allerdings ganz einseitig, nur als „Freiheit des Willens" faßt, während sie ebenso sehr auch Freiheit des Bewußtseins (als Selbstbewußtsein) und Freiheit der Anschauung (als Phantasie) ist. Was die von Haeckel geleugnete Freiheit des menschlichen Willens betrifft, so besteht sie, namentlich in sittlicher Hinsicht, wesentlich in der freien Selbstbeschränkung des selbsüchtigen Empfindens in Beziehung auf ein zweites Subjekt. Die ebenso einseitige wie oberflächliche Verwechslung der Freiheit mit dem zufälligen Belieben, welche der materialistischen Anschauung überall zu Grunde liegt, muß freilich zu solchen abstrusen Konsequenzen führen, die philosophisch völlig werthlos sind, da sie auf bloßen Sophistereien beruhen. Die höhere Entwicklungsstufe der beiden, auch in der Menschenseele, im Gleichgewicht stehenden Elemente des Geistes und der Natur zeigt sich besonders in Erscheinungen, welche gewisse Thätigkeitsformen des künstlerischen Schaffens darbieten, wie denn überhaupt die produktive Phantasie diese Einheit des subjektiven und objektiven, d. h. geistigen und natürlichen, Elements offenbart, welche man als unmittelbare, d. h. nicht durch den Verstand vermittelte, Intuition bezeichnen kann. Wenn Shakespeare sagt: „Im holden Wahnsinn rollt des Dichters Aug'", so bedeutet hier das Wort „Wahnsinn", gerade wie das griechische „Enthusiasmus", das Untergehen der Subjektivität in die unmittelbare Einheit von Geist und Natur als erhöhte Seelenthätigkeit.

Was den Fortgang der Entwicklung des Geistes von den untersten Stufen des Mechanismus (Sonnensystem, Mineralreich) bis zu der Gleichgewichtsgrenze in den höheren Thiergattungen betrifft, so zeigt sich grade hierin recht deutlich, daß derselbe eben in der stetigen Zunahme an Kraft und Selbständigkeit der Subjektivität beruht. Im Stein sind die einzelnen Theile noch völlig gleichgültig gegeneinander; sein Leben ist daher keine Einheit, also strenggenommen überhaupt noch unlebendig; in der Pflanze stellt sich bereits ein gewisses Zusammenfassen in individuelle Einheit dar, die einerseits durch den Keim, andrerseits durch die Insichabgeschlossenheit des einzelnen Individuums zum Ausdruck kommt. Dennoch ist noch immer jeder Theil die ganze Pflanze und geht auch, davon abgetrennt, als Individuum nicht unter, sondern pflanzt

sich fort. Anders im Thier: Hier hat die Subjektivität, d. h. die geistige Einheit, bereits solche Kraft gewonnen, daß — außer bei den niedrigsten Thiergattungen, die daher auch gewissermaßen nur vegetiren, wie die Polypen u. s. f. — die einzelnen Glieder nur durch ihren Zusammenhang mit dem Ganzen ein Leben besitzen und abgetrennt sich nicht fortpflanzen. Auch der Umstand, daß man durch Beschneiden der Pflanze dem Wachsthum der übrigen Theile größere Kraft verleiht, während beim Thier dadurch Kraft entzogen, ja es dadurch verstümmelt d. h. desorganisirt wird, fällt in dieselbe Kategorie.

Nr. 10 (zu Seite 19).

Der Ausdruck „Anschauung" könnte insofern auffallend sein, als er in keinem streng koordinirten Verhältniß zu „Bewußtsein" und „Empfindung" zu stehen, ja, sofern „Anschauung" als Grund des äußerlichen Wahrnehmens gefaßt wird, vielmehr der Sphäre des Bewußtseins anzugehören scheint. Theilweise ist dies auch der Fall, sofern im Anschauen ein wesentliches Moment subjektiver Thätigkeit enthalten ist. Ebenso participirt aber die Anschauung auch an der Sphäre der Empfindung, wenn — wie hier nothwendig — dieser Ausdruck im Sinne rein innerlicher Perception gefaßt wird; mit andern Worten: es verbindet sich in der Anschauung das subjektive mit dem objektiven Element des Geistes oder (wie im Text ausgeführt wird) die reine Spontaneität mit der reinen Receptivität. Die Sprache bietet übrigens für diese Bedeutung selber beweiskräftiges Material. Bekanntlich stehen die Wurzeln „schauen", „scheinen", „schön", „gestalten", „schaffen" u. s. f. in nahem, wie begrifflichen, so auch etymologischen Verwandtschaftsverhältniß, indem sie theils unmittelbar auseinander entsprungen, theils aus einer gemeinsamen Grundwurzel hervorgegangen sind. Diese Grundwurzel reducirt sich auf die Silbe sce oder sco, die z. B. in den griechischen Wörtern *σκοπεῖν* (schauen), *σκήνη* (Schaubühne), *σχῆμα* (Gestalt), sowie in den deutschen „scheinen", „schön", „schaffen", „Schöpfer" wiederklingt. Das lat. spec- (in spicere, spectrum, speculum, was in „Spiegel" blos reproducirt ist) scheint (in der Weise wie form—a aus *μόρφ—η*) durch Umsetzung der Konsonanten aus *σκοπ—εῖν* entstanden zu sein. Wenn man mithin „Anschauung" in diesem Sinne als Einheit der rein spontanen und rein receptiven Thätigkeitsform des Geistes faßt, so dürfte es kaum einen passenderen Ausdruck für diese dritte Thätigkeit geben. Daß man dabei von der gewöhnlichen Bedeutung desselben als äußerlichen Sehens, d. h. als specifischer Thätigkeit des Gesichtssinns zu abstrahiren hat, ist selbstverständlich. Aber einerseits erklärt sich die Wahl gerade dieses Sinnes aus der Thatsache, daß die Erscheinungswelt sich zunächst und vorzugsweise der sinnlichen

Perception durch das Organ des Auges offenbart, andrerseits darf nicht vergessen werden, daß alle Sprachausdrücke, welche immaterielle Thätigkeiten oder Beziehungen bezeichnen, durch Uebertragung aus materiellen Vorstellungssphären entstanden sind, z. B. „Begriff" von begreifen, „Vernunft" von vernehmen, dieses letztere selbst von „nehmen" und unzählige andere. Auf diese Thatsache, deren Grund hier nicht näher erläutert zu werden braucht, gründet sich das entschiedene Recht der Philosophie, einem derartigen Ausdruck, wenn die Sprache selbst ihm noch nicht eine tiefere übertragene Bedeutung verliehen hat, eine solche zu vindiciren; namentlich wenn, wie oben gezeigt, die Sprache selber durch verwandte Wurzelbildungen einen deutlichen Fingerzeig dazu giebt.

Für „Anschauung" hätte vielleicht auch Intuition — was ja sprachlich dasselbe bedeutet — gesetzt werden können, besonders weil darin auch das Moment der Innerlichkeit betont wird. Allein abgesehen davon, daß neben den echt deutschen Ausdrücken „Empfindung" und „Bewußtsein" dieser Ausdruck fremdartig geklungen hätte, unterscheidet sich auch Intuition von Anschauung (in dem hier gegebenen Sinne) dadurch, daß in jener neben der Betonung der Innerlichkeit, als wesentlich subjektiver Thätigkeit, auch schon ein Accent auf einen bestimmten Inhalt gelegt wird, während bei „Anschauung" nur von dieser allgemeinen Thätigkeitsform, in welcher Spontaneität und Receptivität sich das Gleichgewicht halten, die Rede ist.

No. 11 (zu Seite 27).

Der Umstand, daß Bewußtsein und Empfindung (Erkennen und Begehren) von der bisherigen Philosophie schlechthin als abstrakter Gegensatz des theoretischen und praktischen Geistes gefaßt wurde, hat in die philosophische Betrachtung des subjektiven Geistes und namentlich in die Aesthetik eine große Verwirrung der Begriffe und vielerlei unlösliche Widersprüche hineingebracht. Hinsichtlich der Aesthetik wird dies später nachgewiesen werden (Vergl. im Text § 87, wo einige auffallende Beispiele von solchen bei Kant und Schelling sich findenden Widersprüchen angeführt werden); was die Philosophie des subjektiven Geistes überhaupt betrifft, so laborirt auch Hegel an diesem hergebrachten falschen Gegensatz, z. B. wenn er in seiner „Ph. d. Geistes" (S. 45) sagt: „Der Geist setzt sich nun erstens in der Form der Subjektivität — so ist er Intelligenz, — zweitens in der Form der Objektivität, — so ist er Wille." Daß er in Folge dessen bei diesem Gegensatz die „Anschauung "nicht nur ignorirt, sondern sie auch vielfach mit der Empfindung verwechselt (vergl. a. a. O. S. 122 Zusatz), indem er beispielsweise gerade Das, was ich als Hauptinhalt der Empfindung als Quelle des Begehrens, betrachte, geradezu eliminirt (a. a. O. S. 128:

„Ausgeschlossen von dieser Betrachtung bleibt hier namentlich die Bestimmung der Empfindung, als einer angenehmen oder unangenehmen“.. ferner S. 129: „Ebenso wenig kann hier schon die Erweckung der Triebe durch die Affectionen in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden. Diese Erweckung gehört in das Gebiet des praktischen Geistes“. Also!), darf deshalb nicht Wunder nehmen.

Im Widerspruch mit dieser Ausschließung rechnet Hegel (S. 133) zu solchen Empfindungen: „Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue“, ferner solche, die sich „auf Recht, Sittlichkeit“ — sind das keine praktischen Gebiete? — dann auch „auf Religion, auf das Schöne und Wahre“ (Alles in einem Topfe!) „beziehen.“ Wie stimmt damit, wenn er beiläufig (S. 258) (ganz richtig) sagt: „Die räumliche und zeitliche Einzelheit“ (d. h. also die Formen des Raums und der Zeit) „gehören eigentlich“ (!) „dem Anschauen“ (richtiger der Erscheinung, als Objekt der Anschauung) an“. So schwankt diese ganze Begriffssphäre fortwährend bei ihm hin und her. Am ausdrücklichsten findet sich bei ihm jener abstrakte Gegensatz auf S. 296, wo er den „Weg des Geistes“ — welche schiefe Vorstellung! — dahin bestimmt: „a) theoretisch zu sein ... Intelligenz, b) Wille, praktischer Geist ... zu sein, c) sich als freier Geist gegenständlich zu werden, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist“. Wäre dieser dritte „Weg“ nicht durch das Epitheton der „Freiheit“, welches also dem ersten und zweiten noch nicht zukommen soll, als die höhere Einheit derselben bestimmt, so könnte man vermuthen, daß er hiemit „die Anschauung“ bezeichnen wolle, die ja auch ich als die Ausgleichung des Gegensatzes zwischen der theoretischen und der praktischen Thätigkeit (Erkennen und Begehren) betrachtet habe. Allein diese Betrachtung liegt ihm durchaus fern, oder er läßt sie, obwohl er instinktiv dazu gekommen, wieder fallen. Ganz richtig kommt er (S. 298) dazu, als die Produkte des theoretischen Geistes das Wort, des praktischen den Genuß“ (besser die Empfindung überhaupt) zu bezeichnen, so daß man sich wundern muß, wie er nicht daran gedacht hat, das Gestalten als nothwendig drittes Produkt hinzuzufügen. Dies ist aber weder Produkt des specifisch theoretischen noch des specifisch praktischen Geistes, sondern durchaus des anschauenden als des den Gegensatz zwischen jenen beiden zum Ausgleich bringenden Geistes. —

Welchen Inhalt giebt nun aber Hegel der Anschauung, da er doch diesen Begriff nicht umgehen kann? — Er behandelt sie als eine bestimmte Stufe des theoretischen Geistes (S. 307) und zwar als die erste, niedrigste. Er sagt: „Zuerst hat die Intelligenz ein unmittelbares Objekt — die Anschauung als stoffartiges Wissen“ (eine Verwechslung mit bloßer Wahrnehmung); „dann zweitens einen in sich reflektirten, erinnerten Stoff — die Vorstellung; drittens einen ebenso-

wohl subjektiven wie objektiven Gegenstand — das Denken." — Es ist nutzlos, die weitere Spaltung dieser drei Thätigkeitsformen bei ihm zu verfolgen. Nur auf das Eine ist noch hinzuweisen, daß Hegel das Denken, als letzte Stufe des theoretischen Geistes unmittelbar in den Willen übergehen läßt, denn er sagt (S. 358), daß „die Intelligenz durch die Erinnerung, daß das reine Denken als Thun auch sich selbst gegenständlich wird, durch dieses In-sich-gehen zum Willen wird." Damit scheint allerdings der abstrakte Gegensatz aufgehoben; aber nur durch einen sophistischen Machtspruch. In Wahrheit bleibt er nach wie vor bestehen, weil die Thätigkeitsformen lediglich als Stufen, statt als gleichberechtigte Sphären der Entwicklung gefaßt werden. Und darin liegt das Wesentliche seines Irrthums.

No. 12 (zu Seite 29).

„Vorstellung" ist seiner etymologischen Bedeutung nach eigentlich kein den Inhalt des hier in Frage stehenden Begriffs völlig deckender Ausdruck, schon weil das Wort „stellen" eine zu specifisch subjektive und zwar bewußt subjektive Thätigkeit bedeutet. Richtiger wäre „bilden", und zwar in dem neutralen Sinne, wie er beispielsweise in dem Satze liegt: „es bildet ein Talent sich in der Stille". So wäre (in Analogie mit „Einbildung") statt Vorstellung „Vorbildung" passender, wenn dieses Wort nicht schon für eine ganz andere Bedeutung in Anspruch genommen wäre.

Wenn ich daher bei dem Ausdruck „Vorstellung" stehen bleiben muß, so ist derselbe doch durchaus in jenem neutralen Sinne zu verstehen, wie er im Text angedeutet ist.

No. 13 (zu Seite 31).

Auch der Ausdruck „Vorstellung" in dem hier zur Anwendung gebrachten Sinne dürfte, da er von der hergebrachten Fassung des Begriffs — namentlich in seiner Beziehung zu den Begriffen des Bewußtseins, der Empfindung und der Anschauung — abweicht, auf Widerspruch stoßen. Vischer scheint jedoch (Aesthetik I § 61) im Allgemeinen den Begriff ähnlich zu fassen. Er spricht zwar bereits von dem „Unterschied der Schönheit von der Religion" — eine nicht gerade logische Gegenüberstellung (es sollte heißen, entweder: Kunst und Religion, oder: ästhetische Empfindung und religiöses Gefühl) —, aber er faßt doch den Begriff, zunächst des „Gefühls", dann, daran anknüpfend, den der „Vorstellung" selber allgemeiner und tiefer. Er sagt: „Das Ich versenkt sich in das schlechthin Allgemeine. Dieses sich-Versenken ist eine Bewegung, und als solche setzt es eine Unterscheidung voraus zwischen

Dem, was sich, und Dem, wohin es sich versenkt . . ." Diese Fassung eines sich-Versenkens des Ichs als Bewegung und in Folge derselben einer Unterscheidung verschiebt zwar etwas das wahre Verhältniß, weil im Grunde genommen das Ich als solches, d. h. als Subjekt, erst als das Produkt der Unterscheidung zur Existenz gelangt Allein indem er hinzusetzt: „Da nun das Gefühl unterscheidungslos ist, so ist ihm das Allgemeine, in das es sich versenken soll, ein dunkler Abgrund. Allein das Gefühl ist das fühlende Ich selbst, untrennbar Eins mit ihm, und so zeichnet (?) sich dieses, unfähig, sich unmittelbar zu erheben in das vernünftige Denken . . ., in jenen Abgrund hinein und findet sich hier, wo es sich vielmehr opfern wollte, als einzelne Gestalt wieder. Dies ist die Vorstellung" . . . „Die Vorstellung ist daher unselbständig" . . . u. s. f.

Wenn man diese Auseinandersetzung ihrer einigermaßen mystischen Form entkleidet, so dürfte der einfache Sinn davon der sein: Als in das Allgemeine versenktes Ich — (ich habe es unmittelbare Einheit von Geist und Natur genannt, was mir richtiger scheint als „Sich versenken", d. h. als eine Bewegung des Geistes, die erst aus der Diremtion beider entspringt oder vielmehr diese selber ist) — ist das Ich Gefühl, sofern in ihm noch kein Unterschied gesetzt ist; erst durch das Setzen dieses Unterschiedes wird das fühlende Ich zum vorstellenden (oder, wie im Text gesagt ist: Der Anfang der Bewegung ist zunächst nichts als Unterscheidung schlechthin seiner selbst von der Außenwelt): so geht das Gefühl, als unmittelbare Einheit des Subjekts mit dem Objekt, in die Vorstellung als deren Unterscheidung im Ich selbst über. Aber diese Unterscheidung ist noch keine konkrete — Vischer nennt sie unselbständig, — sondern dies wird sie erst als bestimmte Thätigkeitsform, d. h. als Bewußtsein, Empfindung und Anschauung. So ist es auch wohl zu verstehen, wenn Vischer (§ 64) sagt: „Die Vorstellung ist Vehikel für den in der Form des Gefühls sich bewegenden Versöhnungsprozeß des Geistes", obgleich hier nur die eine Seite, nämlich der Anschauung, betont ist, denn nur in dieser stellt sich der Prozeß als Versöhnungsprozeß dar. Allgemein müßte es vielmehr heißen: Die Vorstellung ist Vehikel für den in den drei Thätigkeitsformen sich bewegenden Gliederungsprozesses des Geistes; besser als „Vehikel" ist übrigens Basis oder Quelle des Prozesses zu setzen.

Was Hegel betrifft, so ordnet er die Vorstellung (ebenso wie die Anschauung. Vergl. Phil. d. Geistes S. 307) durchaus dem theoretischen Geiste, nämlich als eine — und zwar zweite — Stufe des Erkennens, unter, indem er sie, als Zwischenstufe zwischen Anschauung und Denken, definirt als „die aus dem Verhältniß zur Einzelheit des Objekts sich in sich zurücknehmende und das Objekt auf ein Allgemeines beziehende Intelligenz". Ihren Inhalt bezeichnet er als „einen in sich reflektirten erinnerten Stoff." Auch Hegel kommt also nicht über den

abstrakten Gegensatz von theoretischem und praktischem Geist hinaus.

Noch allgemeiner faßt Schopenhauer den Begriff, indem er die Vorstellung als absoluten Gegensatz zum Willen (s. „Die Welt als Wille und Vorst.") hinstellt. Nun ist aber unzweifelhaft, daß die Vorstellung, selbst als konkrete Thätigkeitsform gefaßt, nicht nur dem Gebiet der reinen Anschauung (als reproduktive d. h. innere Anschauung), sondern auch der Sphäre des Erkennens und des Begehrens angehört, indem sie den Aeußerungen derselben nicht nur vorausgeht, sondern sie auch dauernd begleitet. Nicht nur alles Denken gründet sich auf ein Vorstellen — und bestände der Inhalt des letzteren auch lediglich in allgemeinen Beziehungsformen —, sondern auch alles Begehren kann sich nur dann eine bestimmte Richtung und ein bestimmtes Objekt geben, wenn diese Richtung und dieses Objekt zuvor als vorgestellte dem Subjekt angehören. Selbst im gänzlich unwillkürlichen, scheinbar mechanischen und bewußtlosen Thun, z. B. beim Aufziehen einer Taschenuhr, während der bewußte Gedanke eine ganz andere Richtung verfolgt, ist es die (dann natürlich ebenfalls unbewußte) Vorstellung, welche das Thun ermöglicht und dirigirt.

Daß der so außerordentlich wichtige Begriff der Vorstellung — wichtig namentlich deshalb, weil sie den gesammten Thätigkeits- und Aeußerungsweisen des subjektiven Geistes als deren unbedingte Vorläuferin und Begleiterin inhärirt — von der bisherigen Philosophie theils sehr vernachlässigt theils einseitig gefaßt worden ist, hat offenbar seinen Grund ebenfalls nur in der falschen Entgegensetzung des theoretischen und praktischen Geistes, mit denen gewöhnlich „Vorstellung" und „Gefühl" paralleliſirt werden. So gewinnt es den Anschein, als ob „Vorstellung", ebenso wie Anschauung (s. No. 11) etwas speziell der Sphäre des erkennenden Geistes Angehöriges sei, während sie thatsächlich allen drei Thätigkeitsformen gleichmäßig angehört. Wie bemerkt, geht jedem Denken nicht nur, sondern auch jedem Empfinden und jedem Anschauen, sofern sie alle drei als inhaltliche und innerliche Thätigkeitsformen des subjektiven Geistes gefaßt werden, eine Vorstellung voraus, nur daß der Inhalt derselben im ersten Falle dem Erkennen, im zweiten dem Begehren, im dritten dem Anschauen angehört. Um bei der Empfindung — weil hier am wenigsten die Vorstellung, wie sie gewöhnlich gefaßt wird, in Wirksamkeit zu treten scheint — stehen zu bleiben, so wird sie als konkrete Empfindung nicht nur in ihrer quantitativen Stärke durch die Vorstellung bedingt, sondern die sog. „bloße Vorstellung" kann Empfindungen, denen es gänzlich an einem realen Substrat fehlt, sowohl hervorrufen, wie unterdrücken. Zahnschmerz z. B. pflegt häufig, wenn nicht ganz aufzuhören, so doch sich zu mildern, wenn der Leidende willkürlich die Vorstellung des größeren Schmerzes des Zahnausziehens in sich hervorruft u. s. f. Aehnlich verhält es sich

mit der Beziehung der Vorstellnng auf die Anschauung; auch hier kann ich mir ein Bild hervorrufen, dem die Wirklichkeit ganz abgeht. Im Gegensatz zu der Realität des Objekts besitzt also die Vorstellung die Form der Idealität, aber als abstrakter. Diese Abstraktivität unterscheidet die Idealität der Vorstellung von der Idealität der konkreten Erkenntniß. In solchem Sinne spricht man von der Vorstellung als Synonym von Irrthum, z. B. wenn man, belehrt über die Wahrheit, d. h. über den realen Inhalt einer Sache, gleichsam seinen Irrthum entschuldigend, sagt: „meine Vorstellung von der Sache war allerdings die u. s. f.".

Gleichwohl und trotz dieser einseitigen Subjektivität der Vorstellung liegt in derselben doch immer, im Unterschied von der indifferenten Einheit des Gefühls, der Accent auf der Differenz zwischen Subjekt und Objekt; allerdings ist diese Differenz nur schlechthin eine solche, d. h. es ist in ihr noch kein konkreter Inhalt gesetzt, sondern dieser entwickelt sich erst in und durch die Gliederung in die drei specifischen Thätigkeitsformen. Im gewöhnlichen Sprechen wird zwar „Vorstellung" häufig mit andern Ausdrücken, wie „Ansicht", „Meinung", ja auch „Anschauung" synonym oder selbst identisch gebraucht; es scheint so dasselbe zu bedeuten, ob ich sage: „meine Vorstellung davon ist dies", oder ob ich dafür setze: „meine Ansicht, Meinung, Anschauung ist dies". Gleichwohl werden auch schon durch die Sprache selbst mancherlei kleine Unterschiede zwischen ihnen markirt; so sagt man wohl auch von „Anschauung": ich habe eine solche *von* etwas (wie bei „Vorstellung"), „Ansichten" und „Meinungen" hat man aber richtiger *über* etwas. In diesem „über" liegt nun offenbar eine stärkere Accentuation des Objekts als eines außerhalb des Subjekts befindlichen; dies bedeutet aber nichts Anderes, als daß Meinung und Ansicht erst Produkt der Vorstellung sein können, so daß also die Vorstellung von dem Gegenstande (oder richtiger: des Gegenstandes) der Ansicht und der Meinung, als subjektiver Reflexion darüber, vorausgeht. Noch deutlicher spricht sich der Unterschied in den Epitheten aus, welche die Sprache mit jedem der genannten Ausdrücke verbindet. Man spricht von „klaren" oder „deutlichen" (bezw. „unklaren" oder „undeutlichen") *Vorstellungen*, dagegen von „richtigen" oder „wahren" (bez. „unrichtigen" oder „falschen" *Meinungen* und *Ansichten*. Hierin liegt offenbar der Sinn, daß bei der Vorstellung auf den *Inhalt* in seinem Verhältniß zum Objekt noch nicht reflektirt wird, während solche Reflexion bei „Ansicht" und „Meinung" stattfindet, sodann, daß es sich bei der „Vorstellung" lediglich um die abstrakte Differenz zwischen Subjekt und Objekt überhaupt handelt. — Was *Anschauung* betrifft, so hat diese ihrer Natur nach die meiste Analogie mit „Vorstellung", weil sie beide auf die Hervorrufung eines Bildes („Einbildung" eines Objekts in das Subjekt) tendiren; dennoch sind auch sie, abgesehen von

der mißbräuchlichen Anwendung des Ausdrucks „Anschauung“ als identisch mit „Vorstellung“ oder „Ansicht“, nicht völlig gleich; denn man spricht kaum richtig von „deutlichen“ oder „klaren“, oder gar von „wahren“ oder „richtigen“, sondern von „lebendigen“ Anschauungen, was allerdings die Deutlichkeit und Klarheit in sich begreifen mag.

Wenn oben gesagt wurde, daß „nicht nur jedem Denken, sondern auch jedem Empfinden und jedem Anschauen eine Vorstellung vorausgehe,“ so dürfte diese Behauptung, wenigstens hinsichtlich des Anschauens, dem scheinbar berechtigten Einwurf begegnen, daß das Verhältniß vielmehr ein umgekehrtes sei, insofern eine Vorstellung ohne voraufgehende Anschauung, die ihr ja erst das Bild für ihren Inhalt liefere, undenkbar sei. Man vergißt aber dabei, daß hier keineswegs von der Anschauung als äußerlicher Perception die Rede ist, sondern als inhaltlicher und innerlicher Thätigkeitsform des subjektiven Geistes, die sich zur Vorstellung gerade so verhält wie diese zur Anschauung als äußerlicher Perception. Einen zwar trivialen aber beweiskräftigen Belag dafür bildet die Einwirkung der sog. „Attrapen“ auf Vorstellung und Anschauung. Wenn man eine aus Pappe gefertigte, in Form und Farbe einem wirklichen Centnergewicht täuschend ähnliche Attrape, in der Meinung, ein aus massivem Eisen bestehendes Gewicht vor sich zu haben, aufzuheben versucht, so wird diese (irrige) Vorstellung eine so unmittelbare Einwirkung auf die innere Anschauung und in Folge dessen auf die in Spannung gesetzten Muskelkräfte ausüben, daß das Scheingewicht hoch in die Luft fliegt. Einen ähnlichen Erfolg hat das Aufheben eines leeren Gefäßes, welches man gefüllt glaubt; auch gehört dazu das Stolpern auf der letzten Stufe einer Treppe, wenn man beim Herabsteigen der Meinung ist, daß man schon den Boden erreicht habe, und tausenderlei ähnliche Vorkommnisse des täglichen Lebens.

Was das Verhältniß der Vorstellung zur Empfindung betrifft, so ist hier der Zusammenhang noch deutlicher, am deutlichsten allerdings bei dem Verhältniß zum Denken. Man nimmt keinen Löffel Suppe in den Mund, ohne dabei eine bestimmte Vorstellung von der Wirkung auf die Geschmacksnerven zu haben. Täuscht man sich also hierin, d. h. ist die Suppe nur der vorausgesetzten ähnlich, thatsächlich aber eine ganz andere, so tritt sofort eine Reaction der Empfindung gegen die Vorstellung ein. Ferner wird, wenn das Begehren sich auf irgend Etwas richtet, immer ein Vorstellungsbild demselben zu Grunde liegen.

Was endlich das Denken betrifft, so ist es lediglich Selbsttäuschung, wenn man meint, ohne Anhalt an bestimmte Vorstellungen, selbst wenn es sich um ganz abstrakte Beziehungen und Verhältnisse von Begriffen handelt, in substanzieller Weise denken zu können. Das sog. „absolute Denken“, dessen Möglichkeit von Hegel behauptet wurde, ist entweder nur ein künstliches Spiel mit der etymologischen Bedeu-

deutung der Wörter oder ein auf Selbsttäuschung beruhendes abstraktes Kombiniren rein verständiger Art, dem jede substanzielle Bedeutung mangelt, wenn es ohne vorbildende und begleitende Vorstellungen fertig zu werden vermeint.

No. 14 (zu Seite 38).

Wenn Schopenhauer die Realität des Begriffs der „Wechselwirkung" leugnet, weil er dem Begriff der Kausalität widerspreche, so beruht dieser Einwand lediglich auf der rein verständigen Voraussetzung, daß in dem Kausalitätsverhältniß eo ipso der Begriff des zeitlichen Anfangens als Punktualität gesetzt sei. Das ist aber durchaus nicht der Fall; sondern jener Widerspruch, der im Begriff des Anfangs liegt und welcher aus der dialektischen Natur der Bewegung zu erklären ist, hebt auch den Begriff der Punktualität auf. Insofern haben die Eleaten ganz Recht, wenn sie die Bewegung als unmöglich erklären, denn im Anfang ist die Bewegung sowohl als sie ist auch noch nicht als solche; folglich ist sie überhaupt nicht, wenn sie anfangen soll. Dergleichen Probleme sind überhaupt für den reflektirenden Verstand, der sich stets zwischen dem „Entweder—Oder bewegt, unlösbar.

No. 15 (zu Seite 40).

Es ist dies einer derjenigen Punkte, worin sich der von mir behauptete Standpunkt des Ideal-Realismus sowohl von dem einseitigen Idealismus wie von dem einseitigen Realismus unterscheidet. Jener erkennt in dem Prozeß, als Besonderung des Geistes zu differenten Thätigkeitsformen, nicht eine simultane Bewegung koordinirter Potenzen, sondern er faßt ihn nur vom Gesichtspunkt einer abstrakten Dialektik auf; d. h. Bewußtsein, Empfindung und Anschauung (oder vielmehr in der umgekehrten Ordnung dieser Begriffe) sind ihm lediglich die einander folgenden Stadien einer dialektischen Bewegung. Der zweite dagegen schachtelt den Geist in verschiedene reale Kräfte ein, die einander als Thätigkeitformen ausschließen. Schelling faßt daher den Gegensatz zwischen Spontaneität und Receptivität ganz abstrakt als den zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein und ist daher genöthigt als Quelle beider die Anschauung als die an sich widerspruchsvolle Kombination von „bewußtem Unbewußtsein" oder „unbewußtem Bewußtsein" zu konstruiren, was im Grunde auf dieselben Widersprüche, wie die „verworrenen Vorstellungen" Baumgartens und die „zwecklose Zweckmäßigkeit". u. s. f. Kants hinausläuft. Denn wie bei Kant das „Schöne" in dieser zwecklosen Zweckmäßigkeit bestehen soll, so — sagt Schelling — bestehe das Wesen des künstlerischen Schaffens in der Einheit des Bewußten und Unbewußten. Allein solche lediglich auf dem abstrakten Wider-

spruch beruhende Einheit ist nicht konkrete Ausgleichung Entgegengesetzter, als welche ich die „Anschauung" auffasse, sondern Aufhebung der Bewegung überhaupt. Dennoch ist erklärlich, warum Schelling gerade hierin die höchste Form der Thätigkeit des subjektiven Geistes finden konnte, denn es liegt immerhin dieser Einheit gleichwerthiger Elemente jene Form der absoluten Aussöhnung zu Grunde, die als „Genie" zu bezeichnen ist. Aber nicht als gegenseitige Neutralisirung der Entgegengesetzten — denn so faßt Schelling die Ausgleichung als Einheit positiver und negativer Momente —, sondern als konkrete Wechselwirkung beider auf- und in einander ist diese Thätigkeitsform eine lebendige und wirkliche. In solchem Sinne ist das künstlerische Schaffen in der That gewissermaßen ein absolutes Schaffen, wenn auch selbstverständlich diese Absolutheit durch das Element der relativen Freiheit, das allem menschlichen Thun innewohnt, nur eine gesollte, d. h. zur Potenz herabgesetzte bleibt. Aber als „Sollen" ist im Grunde das Denken und Wollen ganz ebenso absolut, nur daß ihnen die Form der harmonischen Ausgleichung fehlt. Hieraus geht nun mit Evidenz hervor, daß dieser Relativität halber, welche allen drei Thätigkeitsformen gleicherweise immanent ist, das künstlerische Gestalten nicht etwa, wie Schelling will, als höhere konkrete Einheit des Bewußten und Unbewußten (denn solche Einheit blos positiv und negativ Entgegengesetzter ist eben einfacher Widerspruch oder Aufhebung zu 0) zu betrachten ist, sondern daß diese drei Formen auf derselben Basis, nämlich auf dem Prozeß der Selbstbefreiung des Geistes, als drei einander koordinirte Potenzen, beruhen oder, wenn man will, in der Stellung von drei Winkelpunkten eines Dreiecks zu einander sich verhalten. Schon der Umstand, daß Schelling statt „Empfindung" immer Unbewußtsein sagt, als ob die Empfindung nur einfache Negation des Bewußtseins wäre, ohne specifische Substanz als besondere Thätigkeitsform, deutet darauf hin, daß er das im Wesen der Empfindung ebenfalls, wenn auch nur in sekundärer Weise, liegende Element der Spontaneität, welche durch die Substanz des Geistes als relativ freien bedingt ist, gänzlich verkennt. Von der Betrachtungsweise des einseitigen Realismus als durchaus unphilosophischer können wir hier füglich Abstand nehmen.

No. 16 (zu Seite 41.)

Aus dieser Wechselwirkung eines männlichen und eines weiblichen Princips als nothwendiger Bedingung realer Zeugung ergiebt sich recht deutlich die Leerheit und Unwahrheit jener abstrakten Vorstellung eines angeblichen Ideals menschlicher Schönheit, welche schon im Alterthum zur Aufstellung eines sog. Kanons (Diadumenos u. s. f.) geführt hat und in neuerer Zeit zuerst durch Winckelmann, später durch Wilhelm

von Humboldt (in seinem Buche über „Hermann und Dorothea“ *) wieder aufgewärmt ist. Man vergißt dabei gänzlich, daß die Ineinswirkung des männlichen (spontanen) und des weiblichen (receptiven) Elements im Zeugungsakt doch schließlich immer wieder, als Produkt desselben, entweder zu einer männlichen oder seiner weiblichen Form als allein lebensfähiger und vor Allem wieder zeugungsfähiger führt. Nach der Vorstellung jener abstrakten Idealisten müßte vielmehr das Produkt nothwendig entweder doppelgeschlechtlich oder geschlechtslos werden, d. h. entweder eine Addition der beiden entgegengesetzten Elemente oder eine sich auf Null reducirende Neutralisation derselben darstellen. Daß dies nicht geschieht, liegt eben darin, daß jener Gegensatz der Spontaneität und Receptivität kein abstrakter, sondern ein eminent konkreter ist, d. h. daß jedes Element das andere als sekundäres Moment in sich enthält. Und so ist es auch in dem rein geistigen Entwickelungsprozeß. — Diese Gegensätzlichkeit, als konkrete Einheit der Elemente, ist mithin eine wesentliche Bestimmung des Begriffs „Mensch“ selbst, und wenn von einem Ideal menschlicher Schönheit gesprochen wird, so ist es ebenso unphilosophisch wie unwahr, sich darunter sei es eine Elimination der specifischen Unterschiede — d. h. Geschlechtslosigkeit — sei es eine Kumulation derselben — d. h. Hermaphroditismus — (denn auf diese beiden an sich unwahren Formen kommt jener Versuch eines Kanons heraus) vorzustellen; sondern es geht aus der konkreten Natur des Gegensatzes mit Evidenz hervor, daß, weil das Ideal menschlicher Schönheit selber ein eminent konkreter Begriff ist, es nur als Ideal einer männlichen, oder als Ideal einer weiblichen Schönheit, nicht aber als Ideal einer allgemein-menschlichen Schönheit in jenem abstrakten Sinn eine Wahrheit enthält oder überhaupt denkbar ist**). Ja, die Nothwendigkeit dieser Doppelseitigkeit des konkreten Ideals geht weiter auch daraus hervor, daß die Schönheitsformen selbst einen durchgängigen Gegensatz bilden, d. h. daß Das, was beim Mann specifisch schön erscheint, nämlich der Ausdruck von Kraft und Würde, auf das Weib übertragen, unschön (daher der tadelnde Ausdruck „Mannweib“), wie umgekehrt der Ausdruck von Zartheit und Anmuth, der die Schönheit des Weibes charakterisirt, auf den Mann übertragen, ebenfalls unschön sein würde.

No. 17 (zu Seite 49.)

In diesem Sinne ist auch wohl der etwas dunkle Ausdruck Weiße's in seiner „Aesthetik“ zu fassen, wenn er die Häßlichkeit geradezu als „das unmittelbare Dasein der Schönheit“ bezeichnet. Er setzt hinzu: „Der Begriff der Häßlichkeit ist zu fassen als der absolute

*) Vergl. meine Kritische Geschichte der Aesthetik § 51. C. 3. und § 36. 3.

**) S. meine Aesthetik I S. 173.

Widerspruch, der in dem Begriffe der Schönheit liegt, solange dieser ... noch nicht durch die Thätigkeit, deren Forderung in ihm gegeben ist, ... sich verwirklicht ... Nicht durch Beiseitesetzung, sondern einzig durch Enthüllung und Lösung dieses Widerspruchs, also durch Anerkennung und Bekämpfung der Häßlichkeit, kann, theoretisch ebenso wie praktisch, die wirkliche, d. h. die „ideale Schönheit" (besser „konkrete Schönheit") zu Stande kommen.

No. 18 (zu Seite 65.)

Uebrigens werden nicht nur Thierlaute, sondern auch unorganische Töne und Geräusche von Kindern zur Bezeichnung des Gehörten nachgebildet. Ohnehin besitzen alle Sprachen an solchen Onomatopöien nicht nur einen großen Vorrath, sondern sie bilden auch fortwährend neue; namentlich giebt es im Deutschen eine große Menge derselben wie „Donnern", Krachen", „Knirschen", „Zischen", „Poltern", „Kreischen", „Flüstern," „Rauschen", „Klappern" u. s. f. Diese Art von Onomatopöien hat, weil die Quelle der materiellen Laute, welche darin reproducirt werden, meist als unbekannt, weil nicht sichtbar vorausgesetzt wird, noch nicht unmittelbar die Form von Gegenstandswörtern (Nomina), sondern von Thätigkeitswörtern (Verba), während die andere zur Bezeichnung der Dinge selbst, als Subjekten der Lauterzeugung, dient und daher Nominalform hat. Beide Formen aber haben insofern objektive Bedeutung, als sie lediglich den Inhalt der äußeren Wahrnehmung betreffen, nicht schon die Beziehung des sprechenden Subjeks als seiner selbst bewußten auf den Inhalt des Wahrgenommenen enthalten, d. h. sie bleiben noch gewissermaßen unter der Schwelle des Bewußtseins auf dem Niveau des bloßen Gefühls.

No. 19 (zu Seite 71.)

Daß M A (gr. μᾶ, die aeolisch- und dorisch-poetische, d. h. ursprüngliche Form statt μᾶτερ, welche sich im Lat. mater wiederfindet, später μήτηρ) nur als Einheitsempfindungsausdruck der Beziehung zwischen Mutter und Kind, und zwar naturgemäß dieser Empfindung als Ernährungsbedürfnisses, aufzufassen ist, scheint auch dadurch bestätigt zu werden, daß die verstärkte Reduplikation des Ma zu Mamma auch die Mutterbrust bedeutet. Denn das Kind erkennt die Mutter instinktiv zunächst als Ernährerin, d. h. als Mutterbrust.

No. 20 (zu Seite 72.)

Vergleicht man daher das Wort Mama mit dem scheinbar ähnlich lautenden Papa, so erkennt man sogleich den ungeheuren Unterschied zwischen beiden, obgleich derselbe in der bloßen Verhärtung des m zu p

besteht. Denn während m nichts als begleitendes Element des a ist und ganz unwillkürlich entsteht, offenbart sich in dem p eine entschiedene Spontaneität des Sprachgefühls; es entsteht nicht unwillkürlich, sondern wird erzeugt, d. h. gewollt; denn es ist gar nicht ohne vorherige absichtliche feste Schließung der Lippen möglich, während umgekehrt a, wenn der Mund geschlossen ist, nur durch willkürliche Abstraction ohne m auszusprechen ist. Hierin liegt der Sinn, daß mit der Mutter das Kind in unmittelbarer Natureinheit steht, während die Beziehung zum Vater schon der Reflexion, d. h. dem Gebiet des freigewordenen Bewußtseins und der sittlichen Empfindung angehört. Die Thiere haben daher kein Vatergefühl und zwar nach beiden Seiten hin, wohl aber, so lange das Ernährungsbedürfniß obwaltet, ein Muttergefühl, und zwar ebenfalls nach beiden Seiten hin.

No. 21 (zu Seite 73.)

Beiläufig bemerkt, steht mit der onomatopoetischen Wurzelbildung die ursprüngliche Benennung der zur schriftlichen Darstellung der Wahrnehmungen erfundenen Zeichen, d. h. der Buchstaben, in eigenthümlicher Parallele. Bekanntlich waren diese ersten Zeichen lediglich die rohen Abbilder der Gegenstände selbst — dies ist die erste Stufe der Hieroglyphik —; dann folgte die symbolische, aber immer noch auf dem Standpunkt der Abbildung stehende Stufe, d. h. die Bezeichnung einer Eigenschaft durch das Bild des durch solche Eigenschaft speciell charakterisirten Gegenstandes, z. B. Großmuth durch das Bild des Löwen; endlich die dritte und höchste Stufe der phonetischen Bilderschrift, d. h. die Bezeichnung eines Lauts durch das Bild des Gegenstandes, dessen Name mit diesem Buchstaben anfing, also z. B. L durch das Bild des Löwen. Das altphönizische Alphabet, welches außer dem semitischen, auch dem altgriechischen und weiterhin dem hellenischen, römischen, germanischen zu Grunde liegt, bestand — wie schon die Namen der Buchstaben noch heute beweisen — aus lauter solchen phonetischen Bildzeichen, z. B. *Aleph* = *αλφα* (Stier), *Beth* = *βητα* (Haus), *Gimel* (*γαμμα*) Kameel u. s. f. Mit der abbrevirenden Modifikation der Zeichen ist im Lauf der Zeit das Bewußtsein über die ursprüngliche Bedeutung der phonetischen Zeichen verloren gegangen. Man könnte in Analogie mit der Onomatopöie diese Buchstabenbildung Phonopöie nennen.

No. 22 (zu S. 77).

Εγών ist die altdorisch-epische Form für *ἐγω* und die Verlängerung *ων* aus dem kurzen neutralen *am* des Sanskrit wahrscheinlich aus der Verlegung des Accent auf die Endung, in Verbindung mit der Schwächung der Wurzelsilbe ah' in *ἐγ*, entstanden. Für die mit der

Vergleichenden Grammatik unbekannten Leser mag hier beiläufig erwähnt werden, daß das ursprüngliche sanskritische *a* in den später sich entwickelnden Schwestersprachen, namentlich am Anfang und Ende der Wörter, meist zu e, i oder o abgeschwächt erscheint, z. B. wird das scr. *asti* (er ist) im Griech. zu *ἐστι*, im Lat. gar zu est, wo also das i, welches zum Pronominalsuffix (*ti* = er) gehört, ganz verschwunden ist, abgeschwächt; skr. *asmi* (ich bin) in *ἐσμι*, dann zusammengezogen in *ἐιμι*, während im Lat. sum statt sumi (aus usmi) ebenfalls das i fortgefallen ist; skr. *asi* (Du bist) in *ἐσσι*, dann in *ἦ* erweicht, wo im Jota subscr. noch das *ι* erhalten ist, das in est ebenfalls verschwindet, u. s. f.

No. 23 (zu S. 78).

Was den Unterschied in der Bildung der Cas. obliq. des ersten persön. Pron. betrifft, so sind dieselben zwar sämmtlich aus des Wurzel M A entstanden, offenbar aber der Accusativ als die Form der reinen Objektivität zuerst, daher sich in ihm die Wurzel auch am reinsten (skr. *ma*, gr. *μέ*, lat. me), nur merkwürdigerweise im Deutschen durch den Guttural ch (mich), also offenbar in Verbindung mit dem subjektiven Ach, verstärkt, der sich auch im Dativ mihi, *μοι* — d. h. das Ich als Objekt gesetzt — wiederzufinden scheint. Die andern Casus sind also sicherlich viel später als der Accusativ gebildet, was sich begrifflich daraus erklärt, daß die dadurch ausgedrückten Beziehungen schon abstrakterer Natur sind. Selbst die Possessiva *ἐμός*, meus u. s. f., d. h. M A mit einfacher Adjektivendung, scheinen zwar nicht früher als der Accusativ, denn aus diesem sind sie offenbar hervorgegangen, aber doch früher als der Dativ und Genitiv gebildet zu sein; bei dem letzteren ist es ohnehin deutlich, daß er erst aus der Possessivform („meiner" aus m e i n) hervorgegangen ist. Der Dativ scheint beim ersten Pronomen, wie bemerkt, aus einer Verbindung der beiden Wurzeln ma + ah, beim zweiten aus einer Reduplikation von der Wurzel *twa* (du) hervorgegangen zu sein, wobei das w sich zu b verhärtet hat, wie die Formen du-o und bis, welche beide z w e i (und die Wörter b e i-de und z w e i ebenfalls) bedeuten, erkennen lassen. Bei sibi hat man dann die Analogie mit tibi walten lassen; daß übrigens das skr. *twa* (Du und Zwei, denn „Du" ist gegen Ich der Zweite) sowohl in tu wie in bi übergeht, steht etymologisch fest. Der Plural vos zeigt z. B. blos die Abwerfung des t (statt twos = twas, d. h. Ihr als zwei Du), während im Singular tu nur das u aus va vokalisirt, d. h, abgeschwächt erscheint. Ähnlich verhält sich duo zu „zwei", nur daß der dentale d-Laut in den Zischlaut z erweicht ist.

No. 24 (zu S. 80).

Mit dem lat. ajo kollidirt das gothische jihu. Dies ist durch eine

ähnliche Verstärkung aus ih (was sich in „ich" wiederfindet), wie beispielsweise das französ. jusque aus usque und goth. jaina (jener) aus aina (skr. *êna*) entstanden. Ob n-ego aus der ursprünglichen Wurzel oder, wie Andere wollen, aus n-ago entstanden ist, scheint ganz indifferent, da die Substanz in ihrer Bildung ja dieselbe ist. Ob cogitare aus co-ag-itare in der Bedeutung des Sprechens als Denkens darauf zurückzuführen sei, mag dahingestellt bleiben, obschon die Ableitung als Frequentativ von agere (führen) dem Sinn wenig entsprechen würde. Naturgemäßer scheint allerdings co-ag-itare auf die Urwurzel ah' zurückzuführen zu sein, indem das Denken als ein „zusammenhängendes und wiederholtes Sprechen" gefaßt wird. Zusammenhängendes Reden ist aber nichts Anderes als lautes Denken.

No. 25 (zu S. 81).

Dieses sich-innerlich-Einsetzen mit dem Objekt, was der Bedeutung des sich-Erinnerns zu Grunde liegt, scheint auch in dem Skr. *Manas*, lat. mens, d. h. die dem Menschen als bewußtwerdendem subjektiven Geiste immanente Vernünftigkeit (zum Unterschied von ratio als reflektirender Vernünftigkeit, d. h. Verstand) das Bildungselement abgegeben zu haben; daher man im Lateinischen viel korrekter mente captus, demens, amens u. s. f., und nicht ratione captus sagt, während im Deutschen zwar das Thier „unvernünftig" genannt wird, dagegen der Verlust jener dem Menschen immanenten Vernünftigkeit durch die Redensart: „er hat den Verstand (statt die Vernunft) verloren", das richtige Verhältniß zwischen den beiden Begriffen verkehrt. Wahrscheinlich hat das skr. Wort *manas* auch die Bildung von *manudscha* oder *manuschya* (Mensch, als das mit Vernunft begabte Wesen) veranlaßt, da die Ableitung von *Manu*, d. h. der von *Manu* als erstem Menschen, Erzeugte wohl erst, wie *Manu* selbst, aus dem ursprünglichen Wort *manas* nachträglich gemacht worden ist. In dem deutschen Wort „Mensch" findet sich dieses *Manuschya* wenig geschwächt wieder, während im lat. ho-min-is die Urform, wie in re-miniscor, aber verstärkt durch eine vielleicht aus der Urform ach' entsprungene Vorsilbe noch deutlich erkennbar ist. — Interessant ist übrigens, daß die Sprache durch die Wurzel Man bereits, neben der Vernünftigkeit, auch die Sprachfähigkeit andeutet. Aber obgleich im Altpersischen manthra geradezu „Sprache" bedeutet und unser „Mund" als Instrument des Sprechens, ebenfalls darauf hindeutet — deutlich ist diese Bedeutung in den Ausdrücken „Vormund", d. h. Jemand, der für einen Andern, den „Unmündigen" oder das „Mündel", redet, ihn durch Sprechen vertritt, zu erkennen*) —, so waltet doch zwischen der durch

*) Ganz auf derselben Vorstellung beruht, wenn auch aus einer andern Wurzel (fari, die aber auch „sprechen" bedeutet) stammend, das Wort in-fans (Kind, das nicht noch nicht sprechen kann).

Man bezeichneten Sprachfähigkeit, als identisch mit der immanenten Vernünftigkeit, und dem durch Ah' bezeichneten konkreten Sprechen ein großer Unterschied ob, indem jenes nur die dynamische, dieses die energische Thätigkeit ausdrückt. Mit jener Dynamis ist daher noch die Gefühlseinheit des bewußtwerdenden Geistes, d. h. genau genommen Bewußtlosigkeit im Sinne des noch vorhandenen Mangels an Reflexion des Subjektes auf sich selbst, verbunden; und mit dieser Bedeutung des man dürfte z. B. das griechische *μανία*, die Begeisterung im Sinne der Intuition, d. i. der Unmittelbarkeit des Wissens, in Verbindung zu bringen sein, sowie weiterhin *μάντις*, der Seher, Wahrsager, Weissager — d. i. nicht ein „weiser Sager", sondern ein „Sager Dessen, was er (unmittelbar d. h. durch Intuition als inneres Sehen) weiß". Eine analoge, diese Deutung bestätigende Bildung ist das aus einer andern Wurzel, die aber auch „Mund" bedeutet, nämlich aus os, abzuleitende Wort oraculum (s nämlich geht zwischen zwei Vokalen im Latein. stets in r über, wie hono-r-is statt honosis, e-r-am statt esam von esse u. s. w. beweisen) statt os-aculum.

No. 26 (zu S. 86).

Wahrscheinlich knüpft sich an den Begriff der Einheit etymologisch auch einerseits der des Maaßes, d. h. der auf eine Einheit bezogenen Menge, andererseits der der Negation als der äußersten Potenzirung des „Wenigen". In ersterer Beziehung ist an die Aehnlichkeit von mens (ein Wort, das wir oben im Gegensatz zu ratio als aus der Wurzel Man stammend gefunden haben) mit mensura, mensis, Monat (von „Mond", als Einheit der Zeitmessung) scr. *mâsa*, griech. *μήν*, litauisch mienû, gothisch mêna u. s. f., das deutsche Maaß und messen (metior) ꝛc. Was den Begriff der Negation, d. h. des potenzirten Wenigen betrifft, so deutet darauf das griechische *μή*, sowie wahrscheinlich das (aus m erweichte) n in allen Negationen der indogermanischen Sprachen hin, so daß auch non wahrscheinlich aus *μον* (=*ος*) entstanden sein dürfte. In unserem „nein" wäre demnach, wie in minus, die Wurzel doppelt enthalten, einmal als eins und dann als Negation (n oder m). Solche Bildungen, wie „Meineid", deren ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen, deuten fühlbar darauf hin: „Meineid" wäre demnach soviel als Neineid, d. h. ein Eid, der ableugnet statt zu bejahen; ebenso das niederdeutsche mynachtig, d. h. mißachtend, u. m. a.

No. 27 (zu Seite 87.)

Beiläufig mag hier noch auf eine anderweitige Begriffsreihe hingewiesen werden, welche sich aus der ursprünglichen Bedeutung der Wurzelsubstanz Ah' entwickelt hat. Es wurde bereits bemerkt, daß in

dieser Substanz phonetisch eine gewisse Reaction des Subjekts gegen das Objekt ausgedrückt werde. Dies liegt in der repulsiven Natur des zum Gutturalen verhärteten Hauchs, der gleichsam ein Zurückstoßen und Fortwehen aus dem Innern bezeichnet. Es kann daher nicht auffallen, wenn diese Bedeutung des „Wehens" als dieser aus dem Innern herausdringenden Hauch-Bewegung (das Wort „Hauch" selbst drückt diese Bewegung in sehr bestimmter, sozusagen anomatopoetischer Weise aus), durch die Sprache zur Bezeichnung jener reagirenden Thätigkeit des Subjekts verwerthet wird. Am deutlichsten zeigt es sich, außer in „Hauch", im latein. halitus, im griech. ἄημι (tief athmen, wehen) athmen selbst, griech. ἀτμός, sowie in αἰθήρ und ἀήρ, weiter in ἄνεμος (Wind), das im latein. animus auf die Seelenthätigkeit übertragen ist, um die entsprechende innerliche Bewegung zu bezeichnen. Mens (aus MAN) und animus oder anima verhalten sich daher im Grunde wie immanente Vernünftigkeit zu subjektiver Seelenbewegung, was den Grundbedeutungen beider Wörter durchaus entspricht. Die Abschwächung des Ah' in ἀήρ, animus, ἄνεμος u. s. f. deutet übrigens schon, wegen der Unterdrückung des Gutturalen, auf eine Verfeinerung der Vorstellungen hin; daher umgekehrt barbarische und mehr sinnlich veranlagte Völker den Guttural, statt ihn zu schwächen, vielmehr verstärken; z. B. in dem durch die Engländer mit hough wiedergegebenen Verwunderungslaut der Indianer. Man kann überhaupt sagen, daß eine Sprache um so sinnlicher ist, je mehr Gutturalen sie verwendet.

No. 28 (zu Seite 91.)

Wenn im Text die Vorstellung der „Zweiheit" als abstrakt hingestellt wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob damit der abstrakte Begriff der Differenz als solcher bezeichnet werden solle, sondern „Zwei" ist vom Standpunkt des Sprachgefühls aus immerhin die Form einer bestimmten Objektivität, nämlich zweier konkreten Objekte. Der Begriff der Differenz an sich fällt aber ebenfalls in die Entwicklungsreihe dieser Wurzelsubstanz, wovon hier ein.ge Beläge gegeben werden sollen. Zunächst aber muß noch auf eine weitere Schwächung der Grundwurzel tu hingewiesen werden. Die schon durch Erweichung erstandene Nebenform twa verwandelt sich nämlich durch gänzliche Abwerfung des t und in Folge dessen durch Verstärkung des w zu b in ba, welches dann weiter in be und bi abgeschwächt, zum Theil aber auch wieder in bo verstärkt wird. In der Zahlwurzelreihe finden wir diese Formen z. B. in bi-ni, bis, beide, ἄμφω (d. h. zwei zusammen) am-bo, Goth. bai, halba (d. h. eines von Zweien, halb), Altpreußisch abbai, Celtisch abbi u, s. f. Das Griechische δις ist nicht, wie es wohl erklärt wird, aus bis entstanden, sondern vermuthlich

aus δυς, was ja auch existirt. Im Prakrit findet sich *Pi* in der Bedeutung „Du", im Sanscrit *ubâ* in der Bedeutung von Zwei neben dwa. Die durch keine Ausnahme gestörte phonetische Verwandtschaft der beiden Reihen (des „Du" und duo) erhält nun aber ihre wahrhafte Bestätigung hinsichtlich ihrer begrifflichen Identität durch die Thatsache, daß eine Menge Wörter in allen indogermanischen Sprachen die Grundbedeutung dieser Identität, nämlich die Vorstellung der Differenz, bald in der Form der „Spaltung", bald in der des „Gebrochenseins", des „Querliegens", sodann, in weiterer Begriffsentwicklung, der „Entstellung", der „Verstümmelung", ja der „Vernichtung" enthalten; z. B. dubitare, zweifeln, δοιάζω (als innere Differenz und Zwiespalt des Bewußtseins), Zwist, zwischen u. s. f.; ferner Zwerg, goth. dwar, der Gebrochene oder wie δύσμορφος, der Mißgeformte, zwerch in der Bedeutung von quer, daher überzwerch, Zwerchfell (d. h. Querfell), im Griech. διάφραγμα, d. h. wörtlich „Zwischenwand"; ferner Zwielicht, entweder als zweifelhaftes oder als Zwischenlicht; ferner das Wort zwar als Einwand, d. h. als Differenz, leitet darauf, daß „quer" und „zwerch", wie quidem und zwar, ebenfalls derselben Wurzel entstammen, sowie daß die deutschen Vorsilben zer und ver wahrscheinlich beide aus einem ursprünglichen „zwer" hervorgegangen sind, daher sie auch beide Modifikationen derselben Grundvorstellung, nämlich der bis zur Vernichtung gehenden Differenz, z. B. in den Worten „zerstreuen", „zerstören" (vergl. „verstreuen", verstören") ausdrücken. Übrigens findet sich die Form zwi auch mit bestimmter Hindeutung auf die Zweizahl, z. B. in Zwitter, d. h. doppeltgeschlechtlich, Zwillich, d. h. zweifach gedreht, Zwilling u. s. f. (vergl. Drillich und Drilling).

Ob diese Urwurzel der vierten Stufe in derselben Weise auch zur Bildung des entsprechenden Thätigkeitsbegriffs zur Verwerthung gekommen ist, muß deshalb dahin gestellt bleiben, weil, je weiter man sich von der ursprünglichen Quelle der primären (elementaren) Wurzelerzeugung entfernt, desto weniger die innere Nothwendigkeit solcher Bildungen erkennbar bleibt, weil das anfangs mehr instinktiv, d. h. mit einer gewissen Nothwendigkeit im Spracherzeugungsprozeß waltende Sprachgefühl, sobald es — was ja auf der vierten Stufe bereis in bemerkbarer Weise stattfindet — in bewußte Reflexion sich umwandelt, mehr und mehr durch willkürliche Erfindungsthätigkeit beeinträchtigt wird, diese aber wesentlich von zufälligen Einwirkungen abhängig ist. Es mag daher nur in hypothetischer Weise darauf hingewiesen werden, daß — wie die Urwurzeln MAN, AH' und AS zur Bildung der Begriffe des „Meinens", „Sprechens" (Denkens) und „Seins" als Thätigkeitsformen des Ich in seiner doppelten Stellung als unmittelbare Einheit mit dem Objekt und als Reaction gegen dasselbe, sowie des Es verwandt wurden —

auch die vierte Urwurzel (TU) in irgend einer ihrer Modifikationsformen zur Bildung des entsprechenden Thätigkeitsbegriffs, nämlich einerseits des „Wissens" als bewußten Denkens, andrerseits des Theilens, Trennens als der abstrakten Differenzirung, verwandt wird. Daß dem Begriff des „Wissens" übrigens die Vorstellung des Theilens immanent ist, scheint schon aus dem deutschen Wort Ur-theilen, d. h. in seine Elemente zerlegen, hervorzugehen; aber die vergleichende Sprachlehre bietet auch noch anderweitige Belege für die ursprüngliche Identität der beiden Begriffe dar, und es dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, daß die dafür zur Anwendung gebrachte phonetische Substanz thatsächlich aus unserer vierten Urwurzel stammt. Wir haben gesehen, daß unter den verschiedenen, durch Erweichung oder Schwächung entstandenen Modifikationen des DU, neben dwa, δυς, dis u. s. f., auch dwi sich findet, welches in der umgewandelten Form wid als Verbawurzel sich vielfach theils in der einen theils in der andern Bedeutung vorfindet, z. B. in di-vid-ere, wie es scheint, aus dem skr. *bhid* = spalten abzuleiten, fid (in findo), während *wid* geradezu „wissen" bedeutet, womit übrigens unser deutsches wissen, sowie videre (in der Bedeutung „erkennen"), ἴδειν, welches, wie οἶδα beweist, in dem verloren gegangenen Digamma das ursprüngliche W erkennen läßt, identisch ist. Auch vid-ua = Witt-we, d. h. die (von ihrem Mann) Getrennte, dürfte damit in Verbindung zu bringen sein.

Auf die weiteren Ableitungen aus den vier Urwurzeln, z. B. für Bildung des Dualis und Pluralis der persönlichen Pronomina — wie beispielsweise ἡμᾶς und nos aus ma, vos statt twas aus tu, vergl. ὑμεῖς (statt συ-μεῖς) u. s. s. —, so interessant die Verfolgung der weiteren Fortbildung der Urwurzeln wäre, kann hier nicht näher eingegangen werden.

No. 29 (zu Seite 92.)

Wilhelm von Humboldt hat bekanntlich, als Einleitung zu seinem Werke „Ueber die Kawisprache" einen starken Quartband der Frage über diese Seite der Sprachgenesis gewidmet, unter dem besonderen Titel: „Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts."*) Er hat jedoch seine Ideen in einer Form zur Darstellung gebracht, wie sie einem mehr poetisch-empfindenden als spekulativ-denkenden Philosophen zu Gebote steht. Obgleich sich bei ihm Adel der Sprache mit außerordentlicher Feinheit in der Nüancirung des Ausdrucks verbindet, so fehlt dieser umfangreichen Abhandlung — ähnlich wie seiner Abhand-

*) Korrekter hätte der Titel gelautet: „Die Verschiedenheit der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts und ihren Einfluß auf den menschlichen Sprachbau.

lung „über Hermann und Dorothea", welche seine Ansichten über Aesthetik enthält — doch der Charakter streng wissenschaftlicher Behandlung, mithin auch das Gepräge begrifflicher Nothwendigkeit; so kommt der Leser, gegenüber der prophetischen Tiefe, die eine gewisse Dunkelheit nothwendig mit sich bringt, mehr zu einer Ahnung der Wahrheit als zu einem klaren Erkenntniß derselben. Indeß wäre dies immerhin nur ein formeller Mangel; aber auch in substanzieller Beziehung enthält die Darstellung mancherlei Unklarheiten, ja Mißverständlichkeiten in Bezug auf das eigentliche Wesen des Spracherzeugungsprozesses, welche nur daraus zu erklären sind, daß dem geistvollen Mann die Erkenntniß von der inneren Nothwendigkeit des in der Sprachgenesis wie in jeder Sphäre organischer Entwicklung sich offenbarenden dialektischen Prozesses, als Form der Thätigkeit jedes wahrhaften Gestaltungstriebes, mangelte. Er steht offenbar noch auf dem unphilosophischen Standpunkt, von welchem aus das Dialektische, welches die immanente Natur jeder organischen Entwicklung selbst bezeichnet, sofern sich diese stetig als Auseinandertreten in den Gegensatz und Aufhebung dasselbe zu konkreter Einheit offenbart, als etwas rein Formales, lediglich dem subjektiven Denken über einen Gegenstand statt dem objektiven Gedankeninhalt desselben, d. h. seinem Begriff, angehört. Ich glaubte daher schon vor langer Zeit den gerade nicht dankbaren Versuch wagen zu dürfen, die Humboldt'schen, zum Theil wahrhaft tiefen Anschauungen, so weit sie mit dem begrifflichen Inhalt des Spracherzergungsprozesses übereinstimmten, von der unsystematischen und unwissenschaftlichen Form der Darstellung zu befreien und den darin liegenden Gedankeninhalt in eine seinem wahren Wesen entsprechendere Form philosophischer Entwicklung zu bringen. Dieser Versuch liegt in dem von mir schon 1847 veröffentlichten Buche „Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts u. s. f." vor; doch wurde ich, durch das Interesse am Gegenstande getrieben, weit über das ursprünglich gesteckte Ziel hinaus zu einer ziemlich selbstständigen Darstellung des Prozesses der formalen Sprachgenesis selbst geführt, welche als der erste Anlauf zu einer spekulativen Begründung der Sprachphilosophie betrachtet werden darf.

No. 30 (zu Seite 99).

Gewöhnlich wird der einfache Satz als aus Subjekt und Prädikat „bestehend" oder „verbunden" (also zusammengesetzt) definirt. Im Sinne der konkreten Sprachgenesis ist aber, sofern das Wort durch die Artikulation in den Gegensatz von Verbum und Nomen getrieben wird, im Worte auch schon der Gegensatz der differenten Endungen, d. h. Deklination und Konjugation, und als deren Einheit der Satz gesetzt. Daher ist zu sagen, daß in der Konjugation das Subjekt eo ipso schon vorhanden und mitgesetzt ist. Denn der Infinitiv ist, obwohl er in der gewöhnlichen

verkehrten Weise als Basis der Konjugation betrachtet wird, nichts als eine Abstraction der realen Konjugation; abstrakt deshalb, weil seine Bildung nur durch Abstraction von der im Thätigkeitsbegriff als solchem enthaltenen Subjektsvorstellung möglich ist; ähnlich wie der Nominativ eine Abstraction der reinen Deklination ist. Der thatsächliche Beweis dafür wird durch die Sprache selbst gegeben, insofern der Nominativ, wenn er auch — ebenso wie der Infinitiv bei der Konjugation — als Basis für die Deklination angeführt zu werden pflegt, doch stets aus dem Stamm der Casus obliqui gebildet wird, z. B. homo aus homin- (is, i, em, e). Das konjugirte Verbum ist also thatsächlich, sofern es den Subjektsbegriff (in den Personalsuffixen, d. h. in der Verbalendung) bereits enthält, Satz. Das Nomen dagegen bezeichnet ursprünglich nicht das Subjekt, das für die Vorstellung anfänglich nur als „Ich", „Du", „Er" existirt, sondern das Objekt; und nur erst, wenn das „Er" als grammatisches Subjekt „genannt" wird — ein Schritt, der aber jedensfalls viel später als die Bildung der Pronominalsuffixe geschieht —, entsteht aus der objektiven Substanz der Casus obliqui der Nennkasus, d, h. der Nominativ. Das liegt auch schon instinktiv in der Bezeichnung „Nominativus" ausgedrückt, ähnlich wie im „Infinitivus" als bestimmungs-, weil subjektloser Thätigkeit die Hindeutung auf die Abstraction von der konkreten Einheit des Subjekts mit seiner Thätigkeit, wie sie sich in der Konjugation ausdrückt, liegt.

Wenn man also den Satz als bestehend aus Nomen und Verbum betrachtet, so ist das Nomen nicht als Subjekt, sondern als Objekt zu fassen, weil in dem Verbum als Konjugation das Subjekt bereits enthalten ist; man meint also den sog. transitiven Satz, der in der That auch ein organischeres Gebilde ist als der intransitive, weil es im Wesen der Thätigkeit liegt, sich auf ein Objekt zu beziehen, und die Vorstellung der Intransitivität ebenfalls erst durch Abstraction entsteht. Wenn darauf hingewiesen wird, daß viele (namentlich neuere) Sprachen statt der Personalsuffixe, die in der Konjugationsendung enthalten sind, die persönlichen Pronomina selbst als Subjektsformen zum Verbum hinzusetzen, so beweist dies nur, daß durch den Desorganisationsprozeß der Sprachen allmälig das Bewußtsein über die Bedeutung der Suffixe verloren ging, ja diese selbst so abgeschliffen sind, daß das Bedürfniß einer pleonastischen Nennung der persönlichen Subjekte zu solcher ausdrücklichen Herausseţung aus der organischen Einheit führen mußte. Das Sanskrit und das Griechische, welche in den Verbis auf μι die Suffixsubstanz und das Bewußtsein ihrer Bedeutung noch bewahrt haben, ja selbst das Lateinische, obwohl dieses ebenfalls schon in dieser Beziehung eine bedeutende Stufe der Desorganisation zeigt, betrachten daher solches Vorsetzen der Pronomina als nicht nöthig, während es in den noch bedeutender desorganisirten neueren Sprachen die gewöhnliche Form ist,

weil man z. B. im Französischen das aime (s) ohne je, tu, il hinsichtlich des gemeinten persönlichen Subjekts gar nicht verstehen würde. Aehnlich verhält es sich mit der Herausseßung des Artikels aus den Suffixen der Deklination, und die scheinbar pleonastische Weise des Griechischen, welches trotz der organischen Deklination noch den Artikel braucht (im Unterschied vom Lateinischen), scheint nur daraus erklärt werden zu müssen, daß damit ein Unterschied zwischen dem bestimmten und unbestimmten Subjekt gemacht werden konnte, indem das letztere ohne Artikel bezeichnet wurde, während in den neueren Sprachen auch dieser („ein", „un" ꝛc.), wenigstens im Singular gebraucht wurde. Die Bezeichnung einer unbestimmten Pluralität durch den französischen sog. Article partitif ist nun vollends unorganisch.

No. 31 (zu S. 105).

Wie schon früher im Text bemerkt wurde, kann es nicht in der Absicht des vorliegenden Werkes liegen, die Betrachtung des Sprach-erzeugungsprozesses weiter zu führen, als es zur Untersuchung und Bewahrheitung des Princips, welches dem gesammten Prozeß zu Grunde liegt, erforderlich ist. Für uns handelt es sich in erster Linie um die Erkenntniß des Wesens des subjektiven Geistes überhaupt in Beziehung auf den dreieinheitlichen Prozeß seiner Selbsterzeugung als erkennender (sprachbildender), empfindender (sittlicher) und anschauender (gestaltender) Thätigkeit. Dieses Prinzip, welches in der allgemeinen Untersuchung (Kap. I) als Wechselwirkung der gegensätzlichen Elemente der Spontaneität und Receptivität auf Grund der dem subjektiven Geiste immanenten unendlichen Freiheit bestimmt wurde, nimmt in der Sphäre des sprach-erzeugenden Geistes die Sonderform der Artikulation an. Die Artikulation also, oder allgemeiner ausgedrückt: das Princip der organischen Gliederung ist es, das selbstverständlich sich auch in der gesammten weiteren Entwicklung des Prozesses als das alle Formen bestimmende Agens erweisen muß. Dieser Nachweis aber geht über den Zweck einer Philosophie des subjektiven Geistes hinaus, weil er die specielle Aufgabe der sogen. Philosophie der Grammatik, oder, wenn man will, der Sprachphilosophie ist, für welche die vorliegende Untersuchung, ebenso wie für die Ethik und Aesthetik nur, wie in der Vorrede bemerkt wurde, als „grundlegende Einleitung" zu betrachten ist. Lediglich als ganz allgemeine Direktive für die weitere speciellere Untersuchung mögen folgende Bemerkungen dienen:

Anknüpfend an die im Text geschilderte vierte Stufe des Prozesses, die Bildung des TU (Du) als vom Ich differentes anderes Subjekt und somit als sprachliche Substanz für die Vorstellung der Zweiheit (Duo) und der Differenz überhaupt, kann der Fortschritt im Prozeß

nur in der Weise vorgestellt werden, daß unter Zusammenfassung des Ich und Du zu einer subjektiven Einheit (Dualis: ἀμφω, worin das αμ das Ich, das φω das Du repräsentirt, vergl. ambo mit bis, bini u. s. f. = Wir beide), aus dem As (Es) ein drittes Subjekt (Er) herausgebildet wird, das indeß dem „Wir" als gemeinsamem Subjekt gegenüber nur objektive Bedeutung hat. Diese objektive Stellung führt naturgemäß auch zur Unterscheidung des Geschlechts, nämlich zur Bestimmung des unpersönlichen Es als Er und Sie; eine Unterscheidung, für welche in dem Ich und Du noch keine Veranlassung war, da in ihnen das Geschlecht als unmittelbar gegeben oder vielmehr als indifferent, d. h. neutral gefühlt wurde (*Aham*, *Twam*), während, im Unterschied vom allgemeinen (neutralen) Objekt (Es), die Vorstellung der Persönlichkeit sofort zu solcher Unterscheidung führen mußte. Wurde weiterhin über die einfachen Gegensätze des Ich zum Du und beider zum Es, Er, Sie herausgegangen zu einer Vielheit von Ichs, Dus, u. s. f., so entwickelte sich naturgemäß aus dem Dual der Plural, d. h. das Wir, Ihr, Sie. Aus diesem Grunde ist die Priorität des Dualis vor dem Pluralis zu behaupten, was auch dadurch bestätigt wird, daß jener nur in den älteren, noch reicher organisirten Sprachen — selbst das Lateinische hat ihn abgeworfen — vorkommt.

Wie hier nach der Seite der Persönlichkeitsvorstellungen, so macht sich das Gliederungsgesetz auch nach der Seite der Thätigkeitsvorstellungen (Verbum) in deren verschiedenen Beziehungen geltend: die Formen des Aktivum und Passivums, der Zeiten, Modi u. s. f., sowie die Fortbildung des einfachen Satzes zum sog. zusammengesetzten Satz, die mit der Umwandlung des einfachen Objektes in die Konstruction des Accusativ cum Infinitiv, d. h. der einheitlichen Objektsvorstellung in eine gegliederte beginnt, um dann, dialektisch fortschreitend, zum Temporalsatz und weiter, durch Vermittelung des quod, zum Kausalsatz, von diesem einerseits zum Konditionalsatz, andrerseits zum Konzessivsatz u. s. f. fortzugehen, beruhen sämmtlich auf auf demselben fundamentalen Gliederungsprincip. Was beispielsweise die Geschlechts- und Deklinationsformen betrifft, so bedarf es nur einer genaueren Prüfung der in relativer Ursprünglichkeit erhaltenen Bildungen der Pronomina, um das Walten jenes Gesetzes zu erkennen. Wir finden die Urwurzel MA, als Ausdruck der Gefühlseinheit von Subjekt und Objekt, zunächst als Accusativ des ersten pers. Pronomens, d. h. das Ich als sich selbst als Objekt setzend, me. Die erste Differenz bildet nun der Gegensatz von „Ich" und „Es", repräsentirt durch die Wurzeln Ah' und As; daher scr. *Aham* = „Ich als Subjekt" und *As* = „Es als Objekt". Ma oder Am ist daher, als erste Form der Objektivität, nothwendig auch erste Endungsform, d. h. neutrale Endung, daher die ursprüngliche Form des Ich (*ah-am*) in solcher neutralen Form auftritt, was bei As

(Es) nicht nöthig war, da dieses an sich das Objekt bezeichnete. Diese Endung *am* zeigt sich am reinsten im Sanscr. als allgemeine neutrale Endung und ist im Griech. zu *ον*, im Lat. zu um modificirt. Dieselbe Endung ist aber auch allgemeine Endung des Accusativ, als Kasus der unmittelbaren Objektivität, so daß für das Sprachgefühl der Begriff der Neutralendung mit dem Begriff der Accusativendung zusammenfällt. Aus dieser Einheit erklärt sich z. B. das Deklinationsgesetz, daß im Griech. und Latein. der Nominativ der Neutra immer mit dem Accusativ identisch ist. Neben der Endung am tritt dann auch die andere Wurzel as als direkte Bezeichnung der Objektivität als einer (außerhalb des Subjekts) seienden auf. Wie ma zu am, so modificirt sich nun as zu sa und weiter, verstärkt, zu ta; daher *ος*, is, us, as, es; *το*, das, *ta*. Die deutsche Masculinendung er (z. B. in guter) ist (analog osis zu oris von os) aus es entstanden, was für das Neutrum reservirt werde, während lat. bonus, bonum nur im Mascul. das as bewahrt hat, das Neutrum dagegen von am gebildet wird. Das Femininum liebt die langen Vokalendungen, weil die Vokalität, wie schon im Text bemerkt, im Prozeß der Artikulation überhaupt die Receptivität, d. h. das weibliche Bildungselement, repräsentirt. —

Es bedarf leider bei solchen Untersuchungen immer, wenn sie überzeugend geführt werden sollen, eines allzugroßen Apparates linguistischer Vergleichungen, als daß es möglich wäre, ihnen in einem nicht speciell sprachphilophische Zwecke verfolgenden Werk diejenige erschöpfende Ausführlichkeit zu geben, welche zur materiellen Beweisführung erforderlich wäre. — Nur dies mag noch bemerkt werden, daß der Spracherzeugungsprozeß zwar einerseits unaufhaltsam fortgeht, aber organisirend — wenigstens soweit er als Wurzel- und Formenbildung wirksam ist — nur bis zu einer gewissen Grenze. Sobald der wesentliche Reichthum der substanziellen und formellen Entwicklung verarbeitet ist, beginnt — gerade wie bei andern Organismen — ein Desorganisationsprozeß, der freilich ebenfalls auf bestimmter Gesetzmäßigkeit beruht und seinen Grund darin hat, daß der erkennende Geist sich der Sprache nur noch als Mittels für den sich fortbildenden Gedanken bedient. Dadurch geht das Sprachbewußtsein, d. h. das Bewußtsein über die ursprüngliche Bedeutung der Wurzellaute, sowohl hinsichtlich der Stamm- wie der Endungsformen allmälig verloren, und die Sprachformen werden zu bloßen Zeichen, gewissermaßen zu stenographischen Lauten, herabgesetzt durch Abschleifung, Erweichung, Kürzung — kurz durch Desorganisation. In solchem Desorganisationsprozeß befinden sich mehr oder weniger alle modernen Kultursprachen; z. B. die romanischen im Verhältniß zum Lateinischen und Griechischen, das Deutsche im Verhältniß zum Gothischen, das Neupersische zum Zend, aber auch das Gothische, Lateinische, Griechische u. s. f. einschließlich des

Hindostanischen wieder zum Sanskrit, welches als der reinste und reichste Stamm der indogermanischen Sprachfamilie betrachtet werden muß.

No. 32 (zu Seite 113.)

Der theoretische Materialismus, welcher das Prinzip der geistigen Freiheit des Menschen — die er übrigens immer nur in einseitiger Weise auf die Freiheit des Willens beschränkt, da sie doch ebenso sehr der Sphäre des Erkennens und des Anschauens angehört — überhaupt leugnet, kennt daher auch logischer Weise keinen qualitativen, sondern nur einen quantitativen (graduellen) Unterschied zwischen den menschlichen und thierischen Geistesthätigkeiten. Haeckel sagt in seiner „Anthropogenesis" (S. 212) ausdrücklich: „Der Wille der höheren Thiere ist, ebenso wie die anderen Geistesthätigkeiten, von denjenigen des Menschen nur quantitativ (nicht qualitativ) verschieden; der Wille des Thieres wie der Menschen ist niemals frei." Es ist dies die bekannte sophistische Verwechslung von Unabhängigkeit des Willens mit Motivationslosigkeit. Beiläufig ist zu bemerken, daß auf ganz ähnliche sophistische Weise auch der Begriff des Zufalls geleugnet wird, indem man kurzweg aus dem Umstande, daß Alles, was geschieht, nothwendig aus einer Ursache hervorgehen muß, den Schluß zieht, daß jenem Begriff die Wahrheit mangele. Man ignorirt dabei, daß „Zufall" nur die unmotivirte Beziehung bedeutet, in welcher zwei, aus ganz verschiedenen und in gar keinem Kausalzusammenhange stehenden Ursachen hervorgehende und nur zeitlich sich berührende Begebenheiten zu einander stehen. Wenn zwei Menschen einander zu derselben Zeit gerade an einem bestimmten Orte begegnen, so ist dies Zufall, insofern ihre Motive, dahin zu kommen, durchaus verschieden sind. Aus demselben Grunde ist es Zufall, wenn ein Stein vom Dache sich löst, während ich gerade unter demselben vorbeigehe. Für sich ist zwar jede der beiden Begebenheiten nothwendig motivirt; in ihrem zeitlichen Zusammentreffen aber sind sie dem Zufall unterworfen. „Zufall" ist übrigens im Unterschied von „Motivationslosigkeit" objektiv ganz dasselbe, was „Freiheit des Willens" im subjektiven Sinne darstellt. Trotzdem glaubt Haeckel an eine segensreiche „Rückwirkung" (seiner Theorie) „auf die Ethik und die damit zusammenhängenden Gebiete der Religion und Politik" —, als ob bei absoluter Unfreiheit überhaupt noch von diesen Dingen die Rede sein könnte! Ja er spricht sogar von einer „auf Vernunft (!) gegründeten Naturreligion, die an Stelle der dogmatischen Kirchenreligion treten müsse und deren Grundlage, das menschliche Pflichtgefühl" — als ob „Pflichtgefühl" ohne Freiheit denkbar ist! — „aus den socialen Instinkten der Thiere abzuleiten" sei; er hebt namentlich das „bewunderungswürdige Pflichtgefühl der Ameisen" (!) hervor, das er „im besten Sinne geradezu christlich nennt." Eine

Kritik dieser haarsträubenden Sophistereien habe ich in meiner schon oben citirten Abhandlung „Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung" zu geben versucht.*) Hier dürfte sie überflüssig sein.

Ein anderer Materialist, welcher unter dem Pseudonym Max Nordau ein Buch unter dem Titel „Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit" herausgegeben hat, lehnt den heuchlerischen Versuch, die materialistische Weltanschauung in sophistischer Weise mit solchen lediglich auf das Princip der geistigen Freiheit sich gründenden und ohne dasselbe undenkbaren Ideen wie Ethik, Religion, Politik u. s. f. zu verquicken, von vorn herein ab, indem er mit anerkennenswerther Aufrichtigkeit die vollen Konsequenzen dieser Theorie zieht. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, ausführlicher auf dies übrigens viel Wahres enthaltende Buch einzugehen; nur über einen Punkt, nämlich über den in unserm Text hervorgehobenen Unterschied zwischen der menschlichen und der thierischen Geselligkeit mag hier als Belag für die widerspruchsvolle Einseitigkeit der materialistischen Theorie eine kurze Bemerkung stehen. Der Verfasser definirt den Menschen als ein „Heerdenthier" und bemerkt, (S. 318) daß „einzig auf seiner Heerdenthiernatur sein Solidaritätstrieb" beruhe. — „Dieser bewirkt, daß der Mensch bei allen seinen Entschlüssen und Handlungen unausgesetzt die Vorstellung der Gattung, der Heerde, gegenwärtig hat und der öffentlichen Meinung den größten Einfluß auf sein Denken und Thun einräumt." Hier offenbart sich schon der Widerspruch; denn findet etwa bei den wirklichen Heerdenthieren eine derartige Solidarität statt? (S. 321): „Die öffentliche Meinung ist aber nichts anderes als das Gattungsgewissen, wie das (individuelle) Gewissen nichts anderes als die öffentliche Meinung innerhalb des Individuums ist.."

Hierauf baut nun der Verfasser seine allgemein-menschliche „Moral" auf, die er (S. 356) „als ungleich tiefer, erhabener und natürlicher" erklärt, als „die religiöse Moral, welche an die erbärmlichsten Triebe im Menschen appellirt." Hiernach ist „gut, was, wenn es verallgemeinert wäre, der Gattung günstige Daseinsbedingungen schaffen würde; schlecht, was in demselben Falle das Leben der Gattung gefährden oder erschweren würde. Auf die Frage: Welcher Lohn, welche Strafe steht mir für meine Handlungen bevor? antwortet die Theologie mit ihrem Himmel- und Höllengefasel; die Solidaritätsmoral sagt einfach: Da Du ein Theil der Menschheit bist, so ist ihr Gedeihen Dein Gedeihen und ihr Leiden Dein Leiden. Die blühende Menschheit ist Dein Paradies, die verkümmernde Deine Hölle u. s. f." Man kann nicht leugnen, daß diese Ansichten, die übrigens auf das im Text er-

*) S. die Abhandlung des Verf.'s „Ueber materialistische und idealistische Weltanschauung" Berlin. Verlag von Habel. 1879.

wähnte Wort „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ hinauskommen, ziemlich Dem entsprechen, was als Selbstbeschränkung des Egoismus die Grundlage des sittlichen Empfindens bildet; nur daß der Verfasser, indem er den Menschen als „Heerdenthier“ definirt, dabei vergißt, daß dem Thier solche allgemein-menschliche Solidarität völlig unbekannt ist, d. h. daß jene Selbstbeschränkung, worauf die menschliche Sittlichkeit beruht, und die sich lediglich auf das Princip der geistigen Freiheit begründet, dem Thier etwas durchaus Fremdes ist.

No. 33 (zu Seite 156).

Gegen die unbedingte Naturnothwendigkeit der thierischen Geschlechtsliebe scheinen gewisse Thatsachen zu sprechen, welche in dem ehelichen Zusammenleben mancher höheren Thiere, namentlich der Vögel, eine Aehnlichkeit mit dem menschlichen Geschlechtsverhältniß aufzeigen. Blickt man aber genauer zu, so ist dabei schließlich doch die Erhaltung der Gattung der Hauptzweck. Bei den Vögeln kommt z. B. der Umstand in Betracht, daß es sich zunächst bei ihnen um das Eierlegen und Bebrüten derselben handelt, welches eine Beschränkung auf das Nest erfordert; ferner das Ernähren der Jungen, an welchem der männliche Vogel nothwendig theilnehmen muß, wenn die Brut nicht zu Grunde gehen soll. Bei den Säugethieren, namentlich den in der Freiheit lebenden, scheint auch eine Auswahl — also eine relative Freiheit — obzuwalten. Allein wenn brünstige Hirsche mit einander kämpfen, während das Weibchen ruhig das Resultat des Kampfes abwartet, so ist wenigstens von dieser Seite eine freie Wahl ausgeschlossen, und auf der andern Seite ist es lediglich die größere Stärke, also das Recht der Gewalt, welches das entscheidende Moment bildet. Und hierin zeigt sich wieder die Absicht der Natur, daß die Gattung am besten durch die größere Kraft und Größe des Repräsentanten erhalten bleibt. Selbst die Zärtlichkeit der thierischen Eltern zu ihren Jungen, ihr Muth in der Vertheidigung derselben gegen Angriffe u. s. f. hat schließlich doch immer wesentlich den Zweck der Erhaltung der Gattung. Sobald dieser erreicht ist, d. h. sobald das Junge sich selbst ernähren und vertheidigen kann, hört auch jede scheinbare Empfindungsbeziehung zwischen ihnen und den Eltern auf.

Was die unsittlichen Formen der „Polygamie“ und „Polyandrie“ betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß Polygamie eigentlich ganz allgemein die geschlechtliche Verbindung eines (männlichen bezw. weiblichen) Subjekts mit mehren (weiblichen, bezw. männlichen) bedeutet, da die Silbe gam (von griech. *γαμέω*), welches sich noch in der Endsilbe des deutschen Bräutigam erhalten hat, schlechthin „heirathen“ bezeichnet. Der Ausdruck wird indeß ausschließlich im Sinne der „Vielweiberei“

gebraucht, während man für das umgekehrte Verhältniß den der „Polyandrie" anwendet. In jenem ausschließlichen Gebrauch des Worts „Polygamie" für Vielweiberei scheint die instinktive Auffassung zu liegen, daß, wenn man in der Sphäre der Sittlichkeit von einem höheren und niederen Grade sprechen darf, die Polyandrie ein noch unsittlicheres Verhältniß darstellt als die Polygamie. In der That liegt in der Geschlechtsgemeinschaft eines Weibes mit mehren Männern, selbst in ästhetischer Beziehung, etwas viel Abstoßenderes als in der Polygamie, obwohl beiden Verhältnissen, durch den Mangel der die unbedingte Hingabe allein sittlichenden Achtung der Persönlichkeit, diese Basis der Sittlichkeit in gleicher Weise abgeht. Aber die Reflexion, daß darin die Haupttugend des Weibes, die Schaam, völlig untergeht, während der wesentlich auf eine nach Außen gerichtete Thätigkeit angewiesene Mann wenigstens nach dieser Seite hin seine Würde zu bewahren vermag, läßt doch die beiden Verhältnisse in durchaus anderem Lichte erscheinen. Der theoretische Materialismus, wie er beispielsweise durch Max Nordau (in seinem Buche „Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit) vertreten wird, verfährt daher auf Grund seiner Ableugnung des Freiheitsprincips durchaus konsequent, wenn er, gerade wie für die Thierwelt, die Liebe lediglich als auf die Erhaltung der Gattung gerichtet behauptet. In Folge dessen erklärt er geradezu (s. d. angef. Werk S. 305), „daß der Mensch kein monogamisches Thier" sei, und daß „alle Einrichtungen, die auf der Annahme der Monogamie beruhen, mehr oder minder unnatürlich" seien; ferner (S. 306), daß „die unbedingte Treue nicht in der Menschennatur liege" und die Forderung derselben lediglich „ein Ausfluß des Egoismus" sei. — Dies ist wenigstens eine aufrichtige Konsequenz, die, wenn sie auch aus einem falschen Princip stammt, doch immerhin achtungswerther ist als jener heuchlerische Versuch, die materialistische Anschauung mit den Forderungen der christlichen Moral zu verquicken.

No. 34 (zu Seite 121).

Wie tief das Gefühl dieses Gegensatzes im menschlichen Geiste wurzelt, dafür liefern manche Volkslieder höchst charakteristische Beläge; so kommen in einem polnischen Volksliede folgende zwei Strophen vor, die ein Art Zwiegespräch zwischen Mann und Mädchen enthalten; in der Uebersetzung lauten sie etwa folgendermaßen:

Der Mann singt:

„Ich hab' ein Herz gar wacker
Und einen festen Muth;
Wie der Kieselstein auf dem Acker,
So stark ist mein Herz und so wacker
Mich Keines beschämen thut."

Das Mädchen:

„Ich habe ein Herz gar zage
Und einen bangen Muth,
Wie ein Mäuschen am hellen Tage,
So scheu ist mein Herz und so zage,
Mich Jedes beschämen thut."

No. 35 (zu Seite 126.)

Wenn man das Greisenalter „kindisch" nennt, so ist dies eigentlich keine richtige Bezeichnung, nämlich in dem Sinne, wie man den verweichlichten Mann als „weibisch" bezeichnet; denn hier ist eine widernatürliche, dem Begriff widersprechende Abweichung von dem normalen Typus, dort dagegen eine in der Natur der Altersstufe selbst begründete, also normale Schwächung vorhanden. Göthe läßt daher in seinem Vorspiel zum „Faust" die lustige Person sagen:

„Das Alter macht nicht kindisch, wie man spricht:
Es findet uns nur noch als wahre Kinder."

No. 36 (zu Seite 131).

Wenn die Bemerkung der Physiologen richtig ist, daß der Mensch (wohl nur der Mann) innerhalb 7 Jahren seinen Körper vollständig erneuert hat, so möchte, wenn man die Entwicklung damit in Beziehung bringt, beim Weibe statt der Zahl 7 die Zahl 5 zu setzen sein, so daß, wenn diese Zahlen als Exponenten der Altersstufen mit irgend einer beliebigen Zahl multiplicirt werden, die beiden Reihen sich verhalten würden wie { 5. 10. 15. 20. 25. 30. 35. 40 u. s. f. } zu { 7. 14. 21. 28. 35. 42. 49. 56 u. s. f. } Selbstverständlich haben solche mathematischen Betrachtungsweisen einen nur sehr relativen Werth; dennoch ist bei der Vergleichnng der entsprechenden Zahlen der ersten (weiblichen) und zweiten (männlichen) Reihe nicht zu leugnen, daß darin eine gewisse Berechtigung liegt, namentlich für die zwischen der Kindheit und dem höheren Alter. Ein kleines Mädchen von 10 Jahren ist durchschnittlich mindestens, sowohl in intellektueller wie ethischer Beziehung, ebensoweit entwickelt, wie seinerseits ein Junge von 14 Jahren, und in der zunächst folgenden Stufe (15:21) zeigt sich die Analogie noch deutlicher, am deutlichsten in der der Heirathsfähigkeit entsprechenden Stufe 20:28 u. s. f. Jenseits und diesseits der Mittelstufen verlieren allerdings diese Verhältnißzahlen an Bedeutung, weil die Differenz sowohl in der Kindheit wie im Greisenalter in die Einheit zusammengeht und daher mehr oder weniger aufgehoben erscheint. Uebrigens ist diese Betrachtung auch in ästhetischer (nicht blos in intellektueller und ethischer) Hinsicht insofern von Interesse, als — wie wir später sehen werden — diese Differenzen nicht nur vom Gesichtspunkt der Schönheit der beiden Geschlechter, sondern auch von dem ihrer Anschauungsweisen, d. h. der Entwicklung der beiderseitigen ästhetischen Anlagen, von wesentlicher Bedeutung sind.

No. 37 (zu Seite 134).

Zu welchen Konsequenzen die Aufstellung solcher absoluten (rich-

tiger abstrakten, weit von den natürlichen und als solchen nothwendigen Differenzen abstrahirenden) Norm führt, davon liefern im Gebiet der religiösen Vorstellungen die fürchterlichen Barbareien der Religionskriege deutliche Beispiele. Man fragt sich unwillkürlich, auf welcher Seite eigentlich die höhere Sittlichkeit zu suchen sei, ob auf Seiten der harmlosen und in ihrer Weise religiös gesinnten Indianer oder auf Seiten der unter Cortez und Pizarro mit Feuer und Schwerdt gegen sie wüthenden Spanier, welche, um ihnen ad majorem dei gloriam ihr sogenanntes Christenthum beizubringen, das sich wesentlich nur durch raffinirtere Formen von dem „heidnischen" Fetischdienst unterschied, sich nicht scheuten, außer den größten Grausamkeiten und Scheußlichkeiten aller Art auch die bequemeren Mittel der Verrätherei und Treulosigkeit in Anwendung zu bringen.

No. 38 (zu Seite 136.)

Das griech. Wort *φλέγμα* (statt *φλόγος*) scheint der konventionellen Bedeutung des als „phlegmatisch" bezeichneten Temperamentstypus zu widersprechen und vielmehr dem ihm entgegengesetzten, nämlich dem „sanguinischen", konform zu sein, denn es bedeutet „Entzündlichkeit" und „Flamme". Von der physiologischen Bedeutung des Verbrennungsprozesses — das Athmen ist bekanntlich ein solcher — abgesehen, dürfte aber die Wahl gerade dieses Worts für die Bezeichnung des betreffenden Temperaments daher stammen, daß in der „Flamme" als einem dem menschlichen Organismus immanenten Lebenselement, die Spontaneität des subjektiven Geistes selbst ausgedrückt werden soll, denn es ist damit die Flamme weniger als wärmendes, verzehrendes Element gemeint als vielmehr — was aus der ausdrücklichen Nebenbedeutung von *φλέγμα* als hellbrennender Stoff hervorgeht — als leuchtendes Element, d. h. als alles Trübe, Unklare und Unbestimmte zerstreuend und vernichtend, mit einem Wort als aufklärende Kritik. Dieser Auffassung würde aber die wesentlich affirmative Bedeutung des phlegmatischen Temperaments durchaus entsprechen; sie scheint überdies schon dadurch bestätigt zu werden, daß überhaupt das *φλέγμα* dem sanguis entgegengesetzt wird, denn da unter dem letzteren offenbar die Wärme des Bluts im Sinne der Natursubstanz des subjektiven Geistes zu verstehen ist, so führt der Gegensatz dazu ganz von selbst auf die Bedeutung des *φλέγμα* als der specifisch geistigen Substanz, d. h. eben auf die der Spontaneität.

No. 39 (zu Seite 165.)

Solche Vermischung gänzlich verschiedener Begriffe findet sich vielfach in sog. „Moralsystemen", beispielsweise in dem neuesten System der Ethik, nämlich in der „Phänomenologie des sittlichen Bewußt-

seins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik" von Ed. von Hartmann. Gleich die erste Abtheilung trägt den Titel „das pseudomoralische Bewußtsein als propädeutische Vorstufe zur Sittlichkeit"; ja der Verf. spricht sogar in der zweiten Abtheilung nicht nur von einer „Geschmacksmoral" und von „ästhetischen Moralprincipien," sondern auch von einem „sittlichen Geschmack", wo also „moralisch" und „sittlich" in fast identischem Sinne gebraucht werden, ebenso später von „moralischem Gefühl" u. s. s.; widerspruchsvolle Vorstellungen, welche das Denken nur zu verwirren geeignet sind. — Wenn übrigens in unserm Text das „Sittliche" wesentlich auf die Empfindung bezogen wird, während das „Moralische" lediglich den äußerlichen Charakter des Handelns bestimme, so soll selbstverständlich damit nicht gesagt sein, daß das Sittliche sich auf die Empfindung beschränken müsse, und nicht in Handeln umgesetzt zu werden nöthig habe, um konkreten Werth zu haben. Aber dieses Handeln ist nicht Folge der Reflexion auf ein bestimmtes Gesetz, sondern stammt durchaus aus der inneren Nothwendigkeit der sittlichen Empfindung, kann mithin also auch unter gewissen Umständen mit dem Gesetz der bloßen Moralvorschriften in Widerspruch gerathen; ein Kampf, bei welchem zwar die sittliche Empfindung — Dank der Beschränktheit aller Gesetzsysteme — unterliegen kann, in welchem sie aber trotzdem der gleichsam officiellen Moralität gegenüber im Rechte ist. Wenn man sich daher für die Identificirung von Sittlichkeit und Moralität auf den Umstand beruft, daß mos im Lateinischen dasselbe bedeute wie das deutsche „Sitte", nämlich Gewohnheit, Herkommen u. s. s., so ist — abgesehen davon, daß solch' Grund schon deshalb hinfällig ist, weil viele aus der antiken Sprache übernommenen Ausdrücke eine wesentlich andere Bedeutung erhalten haben — dagegen zu sagen, daß die Thatsache allein, daß neben „moralisch" die Bezeichnung „sittlich" sich erhalten hat, schon den Beweis liefert, daß ihre Bedeutungen verschieden sind.

No. 40 (zu Seite 172.)

Einen Belag für diesen Parallelismus liefert die Sprache selbst, z. B. in der differenten Bedeutung von „Reden". Bedeutet dieser Ausdruck nichts Anderes als Sprechen schlechthin, so ist eben jeder ein Redner, der überhaupt sprechen kann, während man bekanntlich unter „Redner" nur Jemand versteht, der das Reden, theils durch eine besondere Begabung theils durch eine gerade auf diese Seite gerichtete Uebung unterstützt, zu einem hohen Grade der Entwicklung gebracht hat. Mit dem Ausdruck „Denker" verhält es sich ebenso; denn im specifischen Wortsinn ist Jemand noch nicht so zu bezeichnen, der die allgemeinmenschliche Fähigkeit des Denkens besitzt — denn diese besitzt eben Jeder, der überhaupt bei Verstande ist —, sondern nur ein Solcher,

der diese Fähigkeit gewissermaßen zu seiner Berufsthätigkeit ausgebildet hat. Und so verhält es sich auch mit „Künstler", wenn auch dieser Ausdruck für die Bezeichnung der allgemein-menschlichen Fähigkeit ungebräuchlich ist. — Wenn Hegel Philosophie, Religion und Kunst (statt Sprache, Religion und Kunst) in Parallele stellt, so beruht dies auf dem Mißverständniß, als ob die Philosophie mit Wissenschaft überhaupt identisch sei. Dies ist aber nicht der Fall, sondern die Philosophie verhält sich zur Wissenschaft (im allgemeinen Wortsinne) wie das Denken oder Erkennen im specifischen Sinne zum Denken und Erkennen im allgemeineu Sinne. Es kommt dabei auf den Inhalt an: Geschichte, Naturkunde, Mathematik u. s. f. sind Wissenschaften, aber nicht Philosophie; sondern diese ist streng genommen als „Wissenschaft des Erkennens (Denkens)", d. h. als diejenige Wissenschaft zu definiren, welche das Erkennen selbst zum Inhalt hat. Statt Philosophie also mit Religion und Kunst zu koordiniren, könnten diese höchstens mit Theologie und Aesthetik in Parallele gestellt werden, denn wie Philosophie die Wissenschaft des Denkens (Erkennens), so ist Theologie die Wissenschaft der sittlichen (oder, was hier dasselbe ist, der religiösen) Empfindung, Aesthetik die Wissenschaft der künstlerischen Anschauung.

Nr. 41 (zu Seite 174.)

Jene Leichtigkeit der Uebertragung der Kategorien der einen Sphäre auf den Inhalt der analogen Beziehungsformen der anderen, welche sich eben auf ihre elementare Identität, d. h. auf die dynamische Einheit des subjektiven Geistes überhaupt, gründet, enthält den Anschein eines gewissen Schwankens der Begriffe, wodurch das Denken, sobald es die eine Sphäre, durch Fixirung der in ihr sich entwickelnden Sondervorstellungen, festzuhalten versucht, stets wieder auf die andern beiden zurückgeworfen wird. Daß indeß dieses Schwanken nur ein scheinbares ist, geht aus der Erörterung hervor, die früher über die Stellung der drei Gebiete zu einander sowie zu ihrer gemeinsamen Quelle, dem einheitlichen subjektiven Geist, gegeben wurde. Es genügt daher hier, an das Resultat der dortigen Untersuchung zu erinnern, nämlich daß sich die Sphäre des Anschauens, bez. des Gestaltens, dadurch von der des Denkens und Empfindens, bezw. des Sprechens und sittlichen Handelns, unterscheidet, daß in ihm die in allen drei Thätigkeitsweisen fungirenden Elemente der Spontaneität und Receptivität nicht, wie in beiden letzteren Sphären, in ungleichwerthiger, sondern in gleichwerthiger Stellung wirksam sind, d. h. daß weder, wie im Denken, das spontane Element noch, wie im Empfinden, das receptive prävalirt, sondern daß beide einen gleichen Antheil an ihrer Einheit haben und in vollkommen gegenseitiger Durchdringung thätig sind. Diese eigenthümliche Einheit zweier entgegengesetzter, durchaus

gleichberechtigter Elemente, die in ihrem Extrem gradezu als Einheit des Bewußtseins und Unbewußtseins, also im Grunde als ein Widerspruch aufzufassen ist, enthält die Quelle aller Schwierigkeiten und in Folge dessen aller der zahlreichen Mißverständnisse, die gerade auf diesem Gebiete, dem der Aesthetik, mehr als auf jedem anderen, von jeher geherrscht haben. Und doch ist nur die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs der einzige Weg, um für die Wissenschaft der Aesthetik festen Grund und Boden zu gewinnen und alle darin vorkommenden, an dem nämlichen Widerspruch participirenden Vorstellungsformen des Gesammtgebietes zur Klarheit des Begriffs zu erheben. Dies ist also auch der Punkt, von welchem aus wir die Betrachtung des Entwicklungsprozesses des anschauenden Geistes zu beginnen haben.

Nr. 42 (zu Seite 178).

Th. Vischer (Aesthetik II. S. 320) erklärt ebenfalls die Einbildungskraft zunächst ganz richtig, indem er (§ 387) bemerkt: „Die Anschauung ist der Anfang der Umsetzung des Objekts in ein *inneres Bild*, das sinnlich und nicht sinnlich, unabhängig von der Gegenwart des ersteren und doch angeschaute Form, vom Geiste erzeugt wird." Aber indem er immer schon das Schöne als konkreten Begriff zur Voraussetzung hat, wovon bei der Einbildungskraft an sich noch gar nicht die Rede ist, so verfehlt er schließlich doch die Grundbedeutung ihres Wesens. Namentlich das „Träumen" (§ 390) hätte ihm diesen Fehler zum Bewußtsein bringen müssen. Denn die Thiere träumen auch, obgleich bei ihnen von Einbildungskraft im ästhetischen Sinne nicht die Rede ist. Indessen scheint Vischer doch zu fühlen, daß sein Begriff der Einbildungskraft ein zu enger ist; denn in den Zusätzen zum § bemerkt er, daß „in der gegenwärtigen Abtheilung ganz von *vorn* oder *von unten* angefangen werden" müsse, und setzt, dies erklärend, hinzu: „Während daher in der Lehre von der allgemeinen Phantasie" — die bei ihm irrthümlicher Weise der allgemeinere Begriff ist — „das Naturschöne als Gegenstand vorausgesetzt wurde, lassen wir dieses *nun* vorerst *ganz aus dem Spiele*" (weshalb? und wie ist das möglich?); „die Aesthetik wendet sich zur gewöhnlichen Psychologie, welche von der Anschauung u. s. f. überhaupt handelt, *gleichgiltig, welche* Gegenstände ihr gegeben seien" u. s. s. Richtig ist dies, aber wie es mit seinem Gedankengange zu vereinigen, ist nicht einzusehen und wird auch von ihm in keiner Weise motivirt. Später betont er noch einmal ausdrücklich: „Die Anschauung, von der wir reden", (nämlich als Quelle der Einbildungskraft) „ist also die *gewöhnliche*" . . . „was sie erfaßt, ist zunächst die Oberfläche der Dinge" (was ich den Schein derselben genannt) „in den allgemeinen Medien der Erscheinung, Luft und Licht . . ." u. s. f. So wird er

gleichsam wider Willen auf den korrekten Begriff der Einbildung (und Anschauung) zurückgedrängt; ein Beweis, daß er mit diesen Elementen überhaupt hätte beginnen sollen.

No. 43 (zu Seite 183).

Wenn hiemit, wie es den Anschein hat, einer ganzen großen Kunstrichtung die Berechtigung und innere Wahrheit abgesprochen wird, so ist dies mit einigen Worten theils zu rechtfertigen, theils zu beschränken. Vom unbefangenen Standpunkt aus enthält zunächst unzweifelhaft solches ganz äußerliches Kombiniren von organischen Gliedmaßen, die durchaus einander fremden Organismen angehören, wie z. B. Menschenkopf, Löwenleib und Adlerklaue, nicht nur etwas Unorganisches, sondern es entspricht auch in keiner Weise dem eigentlichen Zweck der Darstellung, der in der Versinnlichung rein abstrakter Beziehungen beruht; denn diese Beziehungen müssen erst aus solcher Kombination mit Hilfe des reflektirenden Verstandes abstrahirt werden. In diesem inneren Widerspruch liegt das eigentlich Unkünstlerische solcher phantastischen Bildungen wie die Sphinx; ja auch in der bildlichen Darstellung von Parabeln erscheint der Zweck derselben ganz außerhalb des Künstlerischen in ein diesem fremdes Gebiet, in das der religiösen Vorstellung, verlegt. Die Kunst wird hier also ausdrücklich nur als Dienerin eines ihrem Wesen durchaus fremden Zwecks gebraucht. Andrerseits aber kommt es bei dieser Verwendung der künstlerischen Darstellung wesentlich auf die Natur der künstlerischen Mittel an, die alle mehr oder weniger realistische, bezw. abstrakte Bedeutung haben; und auf Grund dieses Unterschiedes kann der Satz aufgestellt werden: je realistischer die Mittel sind, desto weniger eignen sie sich für die Symbolisirung; je abstrakter oder (wenn man will) idealistischer, desto weniger fällt jene Inkongruenz zwischen Mittel und Zweck der Darstellung auf. Daher ist die Malerei, weil das Kolorit das allerrealste Darstellungsmittel ist, am wenigsten, die Plastik ihrer Farblosigkeit wegen schon mehr, am meisten die reine Flächenzeichnung dafür geeignet, namentlich wenn sie sich auf den bloßen Umriß beschränkt. Religiöse Darstellungen, sofern sie eben solchen allegorisirenden Inhalt haben, sollten daher immer nur als Carton behandelt werden.

No. 44 (zu Seite 190.)

Ueber die Bedeutung der aristotelischen *μίμησις* siehe meine „Kritische Geschichte des Aesthetik" § 15 (Seite 140 ff.). Aristoteles drückt den Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Anschauung und Gestaltung sehr entschieden dadurch aus, daß er den

Menschen im Unterschied von dem Thier als *ζῶον μιμητικώτατον* d. h. als das am meisten nachahmende Wesen bezeichnet. Noch präciser wäre es gewesen, wenn er nicht den Superlativ gebraucht, wodurch die menschliche Nachahmung nur als quantitative Steigerung der thierischen erscheint, während sie vielmehr qualitativ davon verschieden ist, sondern geradezu den Menschen als *ζῶον μιμητικόν* definirt hätte, d. h. als ein Wesen, dessen Nachahmungstrieb auf dem Princip der Freiheit beruht, weil er neben dem receptiven Element, das dem thierischen Nachahmungstrieb ebenfalls innewohnt, noch das Element der Spontaneität besitzt. Indem Aristoteles — im Gegensatz zu Plato, der die „Nachahmung" (als Quelle der künstlerischen Gestaltung) in dem trivialen Sinn einer bloßen Naturkopirung faßt — die *μίμησις* in dem höheren Sinn freier Gestaltung und ihr Objekt als ein rein ideales begreift (z. B. wenn er sagt, daß „die Musik vermittelst der Melodie und des Rhythmus Stimmungen, das Drama vermittelst des Worts und der menschlichen Gestalt Charaktere und Handlungen „„nachahmen""), setzt er zugleich den qualitativen Unterschied des menschlichen vom thierischen Nachahmungstrieb principiell fest.

No. 45 (zu Seite 191.)

Dies scheint der obigen Bemerkung, daß sich das Spiel zunächst auf die Sphäre der Familienbeziehungen beschränke, zu widersprechen; allein diese Nachahmungen beruhen ja nicht auf Reproductionen wirklicher Erfahrungen, sondern lediglich auf Schilderungen von solchen, welche die Einbildungskraft aufnimmt und für das Spiel verwerthet. Wenn daher Knaben „Räuber" oder „Robinson" spielen, so haben sie deshalb weder jene noch diese aus Erfahrung kennen gelernt, sondern durch Mittheilungen am Familienheerde, gerade wie „Rothkäppchen" oder „Aschenbrödel".

No. 46 (zu Seite 194.)

Im Gegensatz zu Schiller, der zuerst — auf Kant fortbauend, der (Kritik der ästhetischen Urtheilskraft § 9) das ästhetische Wohlgefallen in das „freie Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes" setzt — das Wesen des „Spieltriebs" in seiner tieferen Bedeutung gefaßt hat, nämlich als identisch mit dem Begriff der Hervorbringung und des Genusses der Schönheit als des schönen Scheins der Wirklichkeit (s. Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen Brief 25. 26. 27), glaubt Vischer den Spieltrieb als eine untergeordnete oder vielmehr unreine Form des echten Kunsttriebes betrachten zu müssen und behandelt ihn demgemäß, in übrigens sehr beiläufiger Weise, als eine

der „technischen Voraussetzungen für die Kunst“ neben „Handwerk“ und „Wissenschaft“! (Aesthetik III § 515 S. 90 und § 548 S. 170). Am Schluß des § 515 sagt er geradezu, daß „der Spieltrieb sich vom Kunsttriebe dadurch unterscheidet, daß der Schein, den er sucht, nicht der reine Schein ist,“ und bemerkt in dem Zusatz 2, daß „wer die Kunst auf die Naturnachahmung stelle, sie für Spiel erkläre.“ Letzterer Satz kann, wenn sowohl „Naturnachahmung“ wie „Spiel“ in ihrer wahren Bedeutung gefaßt werden, als richtig zugegeben werden, aber nicht in dem Vischer'schen Sinn als Tadel, sondern, sondern weil er die positive Wahrheit enthält. Alle Kunst beruht auf dem „Spiel“, d. h. auf der Reproduction des Scheins der Wirklichkeit. Vischer verkennt vollständig die elementare Wichtigkeit des Spieltriebs, als erster Realisationsform der Anschauung; daher auch die durchaus falsche Stellung, die er ihm (im System) als bloßem Verschönerungselement, namentlich beim Handwerk, giebt. Vielmehr gehört die Behandlung des Begriffs in die Darstellung der elementaren Grundlage des Systems. Aber bei Vischer liegt eben der Grund darin, daß er sein System auf eine abstrakte Hypothese statt auf die konkrete Basis der anthropologischen Untersuchung über die Natur des subjektiven Geistes gründet.

No. 47 (zu Seite 198).

In der verschiedenen Auffassung der hohen ethischen Bedeutung der „Arbeit“ für den allgemein-menschlichen Entwicklungsprozeß offenbart sich wieder die tiefe Kluft zwischen der materialistischen oder, wie die moderne Version heißt: „naturwissenschaftlichen“ Weltanschauung und der Anschauung vom Standpunkt des Ideal-Realismus. In dem früher erwähnten Buch von Max Nordau „die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit“ wird die Ansicht von dem hohen ethischen Werth der Arbeit für den Menschen geradezu als konventionelle Lüge verhöhnt und dagegen die Behauptung aufgestellt, daß der Mensch nur dann arbeite, wenn er müsse. Man könnte dieser ebenso trivialen wie frivolen Auslassung die Frage entgegenhalten, was denn den Verf. des Buchs dazu genöthigt, es zu schreiben und zu veröffentlichen; etwa blos um Geld zu verdienen, oder aber — was zu seinen Gunsten anzunehmen ist — um, wie er in der Vorrede ausdrücklich betont, endlich der Wahrheit zum Siege über die Lüge zu verhelfen? Wenn dies aber ein „Muß“ für ihn war, so ist es doch jedenfalls kein aus materiell-egoistischen Motiven stammendes, sondern ein ideales Muß: und die Vollendung des Werks konnte ihm nur eine ideale Befriedigung gewähren. Entweder ist also sein Buch selbst die Widerlegung seiner eignen Ansicht oder es ist selber eine konventionelle Lüge. Ein drittes giebt es nicht.

No. 48 (zu Seite 208).

Unter diesem Mangel an Fixirungsmitteln leidet unter den im Text angeführten Künsten die Mimik, welche daher, obgleich hinsichtlich ihrer konkreten Ausdrucksfähigkeit über der Musik stehend, doch in ihrer Entwicklung hinter dieser und der Poesie zurückgeblieben, ja eigentlich in völlige Depravation versunken ist. (Vergl. mein „System der Künste". Leipzig Verlag von W. Friedrich. S. 106 ff. und meine „Aesthetik" Bd. II S. 209.)

No. 49 (zu Seite 208).

Es giebt allerdings Productionen, die, obzwar sie gar nicht zu den echten Künsten gehören, wie die Seiltänzerei, die Reit-, Feuerwerks-, Toiletten-, Gartenbaukunst u. s. f., dieser Behauptung anscheinend widersprechen, insofern sie zwar kein rein ästhetisches Interesse erwecken, aber doch auch nicht auf die Befriedigung eines materiellen Bedürfnisses zu tendiren scheinen. Allein es kommt dabei auf die Bedeutung des Ausdrucks „materielles Bedürfniß" an. Solche Productionen gehen zwar nicht nothwendig auf einen praktischen Zweck aus, aber das Interesse, was sie hervorrufen, ist gleichwohl wesentlich materieller Natur, insofern es nicht auf der reinen Anschauung, sondern wesentlich auf Sinnenreiz beruht. Außerdem ist es nicht das „Schöne" an sich, was ihre Productionen zu künstlerischen stempeln würde, sondern Motive wie Gefährlichkeit, Geschicklichkeit und dergl., die als solche mit der künstlerischen Wirkung nichts zu thun haben.

No. 50 (zu Seite 219.)

Es kann auffallen, daß die Sprache zur Bezeichnung dieses immerhin ästhetischen Organs gerade einen der niedrigsten Sinne verwendet, da „Geschmack" und „Geruch" sich doch nicht wie die rein ästhetischen Sinne Gefühl und Gehör auf die bloße Erscheinungsform der Dinge beziehen, sondern, wie auch der „Tastsinn", wesentlich nur durch die materiellen Eigenschaften derselben afficiert werden. Aber wenn der Tastsinn das Organ für die mechanischen Eigenschaften der Objekte, wie Härte, Weichheit, Wärme, Kälte, Elastizität u. s. f. ist, so beziehen sich Geschmack und Geruch auf ihre chemischen Qualitäten, d. h. die Gegenstände müssen stofflich — beim Geruch nur atomistisch als „Duft", beim Geschmack dagegen substanziell — sich mit den betreffenden Nerven der Nase, der Zunge, des Gaumens verbinden, um chemisch aufgelöst und so empfunden zu werden. Namentlich ist diese Auflösung, d. h. Zerlegung in seine elementaren Theile, das Wesentliche in der Geschmacksempfindung; und hieraus dürfte die Wahl dieses Ausdrucks seitens der Sprache für jenen wesentlich kritisch prüfenden

Sinn des ästhetischen Geschmacks ihre Erklärung finden. Denn „Kritik" ist als Ur-theilen seiner Wortbedeutung nach Auflösung eines Dinges in seine ursprünglichen Bestandtheile, um daraus sein inneres Wesen zu erkennen. Diese Prozedur findet aber bei dem materiellen wie bei dem ästhetischen Geschmack gleicher Weise statt, denn auch bei dem letzteren kommt es wesentlich auf die Beurtheilung des Verhältnisses jener beiden an sich getrennten, im kunsthandwerklichen Produkt aber harmonisch verbundenen Elemente, nämlich seiner praktischen Bestimmung und seiner künstlerischen Gestaltung, an. Für diese Art der Beurtheilung dürfte es daher keine passendere Bedeutung geben als gerade den Sinn des Geschmacks.

No. 51 (zu Seite 219).

„Geschmacklos" wäre daher bei einem Blumenstück — um bei diesem Beispiel zu bleiben — ein Arrangement, welches die Blumen, statt in Verbindung etwa mit einer Vase, in freiester Anordnung, oder gar inmitten rein natürlicher Umgebung, etwa auf einem Stück Felsen in freier Landschaft dargestellt zeigte. Denn abgeschnittene Blumen, abgepflückte Früchte u. s. f. gehören, da sie an Genuß und folglich an menschliche Kultur erinnern, nothwendig auch in solche entsprechende Umgebung, um einen „natürlichen" Eindruck zu machen. Und doch findet man auf großen Kunstausstellungen oft solche Geschmacklosigkeiten.

No. 52 (zu Seite 221.)

Wenigstens gilt dies von den modernen Moden im Bereich des Kostüms. In früheren Kulturepochen, in denen der kulturelle Zeitcharakter nach der Seite der Anschauung hin sich noch in bestimmten Stylformen von unzweifelhaft orginaler Bedeutung äußerte — wie weit sich diese Formen auch, wie z B. im Rococo- und Zopfstyl, von den Gesetzen des einfach-Schönen entfernen mochten —, wurden die Moden auch durch den Charakter dieser Stylformen bedingt; und hierin lag gewissermaßen ihre innere, die Willkür der subjektiven Neigung ausschließende Nothwendigkeit. Nachdem aber die Originalität des Styls, auch im Bereich der bildenden Kunst, einem mehr oder weniger geschmackvollen Eklecticismus Platz gemacht hat und die Aufgabe für moderne Künstler nur noch darin bestehen kann, entweder von einer Stylisirung ganz abzusehen, oder aber in einem bereits durch frühere Kulturepochen gegebenen (antiken, romanischen, gothischen, Renaissance-, Rococo-, Barok- u. s. f.) Styl zu gestalten, hat sich auch der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Styl und Mode, der übrigens auch seine nationale Bedeutung hat (deutsches, spanisches, französisches Kostüm im Mittelalter und später) gelockert, bis heutzutage die Mode in mehr oder weniger geschmackloser Weise ihre eigenen Wege oder besser

Abwege zu gehen sich gewöhnt hat. Eine gewisse Art der Stylisirung oder wenigstens der charakteristischen Gestaltung, die aber auch mehr und mehr einer trivialen Nivellirungssucht zu weichen beginnt, besitzen noch einige nationale Kostüme, namentlich von ländlichen Bevölkerungsschichten, wie im Spreewalde das wendische, sowie die Kostüme der südlichen Nationen (Griechen, Montenegriner, Spanier u. s. f.).

No. 53 (zu Seite 226.)

Ausführlicheres hierüber findet man in meiner Abhandlung „Die staatlichen Einrichtungen für den Kunstunterricht in Deutschland" in den Jahrbüchern für Staatswissenschaft u. s. f. herausgeg. von v. „Holtzendorff und Brentano. III, Heft 2 (Verlag von Duncker und Humblot) S. 28 ff.

No. 54 (zu Seite 228.)

So beispielsweise bei Schiller in seinem Gedicht „Die Künstler", welches von Anfang bis zu Ende eine Blumenlese der schiefsten und verworrensten Vorstellungen über das Wesen des Künstlerischen und die Stellung des Menschen zur Kunst darbietet. Nach der hoch pathetischen, aber ziemlich unklaren Einleitung spricht der Dichter den Satz aus:

„Im Fleiß kann dich die Biene meistern,
In der Geschicklichkeit ein Wurm dein Lehrer sein,
Dein Wissen theilest du mit vorgezogenen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast du allein."

Ueber den Inhalt der ersten beiden Verse ist nach Dem, was ich früher über den Unterschied des menschlichen und thierischen Kunsttriebes, welchem letzteren das Element der Freiheit mangelt, gesagt, nichts zu weiter bemerken, als daß sie für einen kantischen Philosophen, wie Schiller, abgesehen von ihrer Unwahrheit, ziemlich trivial sind. Was den dritten Vers betrifft, so weiß man nicht, was man unter den „vorgezogenen Geistern" sich zu denken hat; etwa Engel oder Bewohner anderer Welten? In beiden Fällen dürfte die Sache schwierig sein, daß der Mensch sein „Wissen mit ihnen theilt", da dieses jedenfalls an das Wissen von „vorgezogenen Geistern", angenommen sie existirten, nicht heranreichen könnte. Völlig einseitig und falsch erscheint aber dieser Satz durch den Inhalt des vierten Verses, wodurch die Kunst gegenüber der Wissenschaft in kultureller Beziehung als höchstes Gut und gleichsam als menschliches Monopol in den Vordergrund gestellt. wird. Außerdem wäre noch zu fragen, ob es neben der Kunst nicht auch noch andere Dinge, wie Sittlichkeit, Religion u. s. f. giebt, die der Mensch „allein" besitzt, oder ob etwa diese andern Dinge der Kunst gegenüber nichts Erwäh-

nenswerthes zu bedeuten haben? — Ebenso schief erscheint der Inhalt der folgenden Verse:

„Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde (!) Vernunft ersann,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.
Ihr holdes Bild hieß uns die Tugend lieben" (in wiefern?),
Ein zarter Sinn hat vor dem Laster sich gesträubt; . . .
Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?

Was hat der „Begriff" des Raums mit der Kunst zu thun? Das sind eitel Phrasen, hochtönde, den unklaren Geist berauschende, aber nichts oder Falsches bedeutende Phrasen! Es wäre zwecklos, der auf dem Kothurn hochpoetischen Schwunges daherschreitenden Phantasie des Dichters auf Schritt und Tritt zu folgen; nur über Das, was sich greifbar als seine bestimmte Ansicht herauslesen läßt, mögen noch einige Bemerkungen folgen. Zunächst erscheint es höchst auffällig, daß Schiller den Urzustand des Menschen, oder wie er sich ausdrückt:

„Als der Erschaffende von seinem Angesichte
Den Menschen in die Sterblichkeit verwies",

als ein unschuldvolles Utopien à la Rousseau betrachtet, denn er meint:

„Da schürte heil'ge Mordsucht keine Flamme,
„Da rauchte kein unschuldig Blut u. s. f." (! Erst recht!)

Nach diesen kindlichen Expectorationen kommt er dann auch, freilich stets in phantastischen Bildern, deren Unverständlichkeit nicht immer seine eigentliche Ansicht erkennen läßt, auf die Entstehung der Künste:

„Leicht schwebend fühlte sich der Blick
Vom schlanken Wuchs der Ceder aufgezogen (? mit welchen Folgen?)
Gefällig strahlte der Krystall der Wogen
Die hüpfende Gestalt zurück.
Wie konntet ihr" (die Künstler nämlich, die immer als ursprünglich fertig und vorhanden vorgestellt werden) „des schönen Winks verfehlen,
Womit euch die Natur hilfreich entgegenkam?
Die Kunst, den Schatten ihr nachahmend abzustehlen,
Wies euch das Bild, das auf der Woge schwamm, u. s. f." (also Erfindung der Malerei),
Die schöne Bildkraft ward in eurem Busen wach" (wodurch?)
Zu edel schon, nicht müßig zu empfangen,
Schuft ihr im Sand — im Thon den holden Schatten nach" (also Erfindung der Skulptur).

Wie man sich aber solche Verwandlung eines flächenhaften

Schattenrisses in eine körperliche Gestalt zu denken hat, erfährt man nicht; dann kommt, ebenso unbegreiflich, die Architektur:

„Der Obeliske stieg, die Pyramide,
Die Herme stand, die Säule sprang empor," (nun ohne Weiteres die Musik:
Des Waldes Melodie „(Vögelgesang?)" floß aus dem Haberrohr
Und Siegesthaten lebten in dem Liede (also endlich auch Poesie.)

Auf diese Weise, d. h. als deus ex machina, ist es allerdings sehr leicht, die Entstehung der Künste zu schildern. Aber auch abgesehen von dem Mangel an jeder Motivirung solcher Entstehungsweise der Künste geht die Willkürlichkeit derselben schon aus dem charakteristischen Umstande hervor, daß die Reihenfolge, in welcher Schiller sich die Entstehung oder „Erfindung" der Künste vorstellt, gerade die umgekehrte derjenigen ist, welche aus inneren, im Wesen der Kunst selbst liegenden Gründen stattgefunden haben muß; namentlich liegt auf der Hand, daß die zeitlichen Künste (Gesang, Tanz, Dichtung), weil sie keines vermittelnden Materials zu ihrer „Erfindung" bedurften, da dies ohne Weiteres durch die menschliche Stimme, die menschliche Sprache gegeben war, — selbstverständlich als Naturkünste — früher sich entwickeln mußten als die räumlichen Künste, und daß unter letzteren wieder nothwendig die Architektur, die Schiller erst als dritte nach Malerei und Plastik nennt, die ursprünglichste sein mußte, weil sie einem praktischen Bedürfniß (Schutz gegen die Unbill der Witterung und wilde Thiere) entgegenkam. — Uebrigens schwebt dem Dichter, obgleich er die bildenden Künste erwähnt, bei dem sonstigen Inhalt des Gedichts unter dem Ausdruck „Kunst" im Grunde etwas ganz Anderes vor, nämlich in der ersten Abtheilung des Gedichts offenbar die kulturelle Entwicklung der Menschheit überhaupt, in der letzten dagegen lediglich die Poesie. Im Uebrigen herrscht durch das Ganze eine solche Verwirrung der heterogenosten und unfaßbarsten Vorstellungen, daß von irgend einem philosophischen, ja überhaupt nur logisch klaren Gedankengange keine Rede sein kann.

Will man in dem Versuch einer Rechtfertigung dagegen geltend machen, daß es sich doch für den Dichter Schiller hier um keine philosophische Abhandlung — etwa wie in seinen „Aesthetischen Briefen" —, sondern um eine Reihe lose verknüpfter, aber aus lebendiger Anschauung geschöpfter poetischer Bilder handele, denen man auf Grund der licentia poetica eine gewisse Ueberschwenglichkeit nachsehen müsse, so ist hierauf zu erwiedern, daß man unter allen Umständen von einem Schüler Kants verlangen darf, daß diese Bilder an sich, d. h. ihrem substanziellen Vorstellungsinhalt nach, eine innere Nothwendigkeit enthalten müßten, m. a. W. daß der Dichter, wie Goethe in seiner „Zueignung" so schön sagt,

„Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit"

und nicht aus der Hand einer schrankenlosen und verworrenen Phantastik empfangen müsse; ein Verfahren, das außerdem — gerade wie ich es in der Kritik des Gedichts „die Weltweisen" (S. Anm. 4) gezeigt — die bedenkliche Konsequenz nach sich zieht, den gedankenlosen Kulturpöbel in seiner eitlen und selbstgefälligen Oberflächlichkeit und Einseitigkeit zu bestärken. Wie beispielsweise die Eitelkeit der „Künstler" heutigen Tages — und wären es auch nur ganz talentlose Macher — durch solch' hohl tönendes Pathos gekitzelt wird, dafür liefert einen schlagenden Beweis die Thatsache, daß auf allen sog. Künstlerkongressen die ebenfalls im obigen Gedicht vorkommende, an die Künstler gerichtete Phrase citirt wird:

„Der Menschheit Würde ist in Eure Hand gegeben.
Bewahret sie!
Sie sinkt mit Euch, mit Euch wird sie sich heben!"

Allerdings meint Schiller auch hier nur die Poeten; denn er fährt fort:

„Der Dichtung heilige Magie
Dient einem weisen Weltenplane; (!)
Still lenke sie zum Ozeane
Der großen Harmonie!" — —.

Das klingt Alles außerordentlich, ja bis zur Erhabenheit großartig, wenn man sich nur etwas Gedankenhaftes darunter vorstellen könnte!

No. 55 (zu Seite 230).

Dieser Gedanke scheint auch dem alten Hamann vorgeschwebt zu haben, wenn er seine barocke, aber geistvolle „Aesthetik in der Nuß" mit den Worten einleitet: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, wie der Gartenbau älter als der Ackerbau (?), Malerei als Schrift, Gesang als Deklamation (?), Gleichnisse als Schlüsse, Tausch als Handel" u. s. f.; was eigentlich nur bedeutet, daß die Anschauungsthätigkeit sich früher entwickelt als die abstrakte Verstandesthätigkeit. — Neben dem Wahren, was in Hamann's Worten liegt, enthält der Satz allerdings auch das Schiefe, daß dazu die Ausgangspunkte zugleich als die höheren Formen gelten sollen. Das ist keineswegs richtig; denn beispielsweise ist die Malerei, aus welcher die Schrift hervorging (Hieroglyphen als Anschauungsbilder), ebenso wenig eine Malerei im eigentlichen Sinne des Wortes, wie die Poesie, aus welcher, durch allmälige Verwandlung der onomapoetischen Anschauungslaute in Begriffssymbole, die prosaische Sprache entstand, schon wirkliche Dichtkunst war. Mit demselben Rechte könnte Hamann behaupten, daß der Tanz früher war als das bloße Schreiten im Gange u. s. f. Was z. B. die Malerei betrifft, so kann man viel richtiger, den Satz umkehrend, einwenden, daß dieselbe vielmehr aus dem Bedürfniß des Schreibens, d. h. des Fixirens eines Anschauungsbildes durch Zeichen

(oder vielmehr durch die Zeichnung des Gegenstandes) entstanden sei, und daß aus dieser Schriftzeichnung, durch Abstraction von dem praktischen Zweck der Mittheilung, sich erst die Malerei als wirkliche Kunst entwickelt habe. (Vergl. No. 21.)

No. 56 (zu Seite 232).

Vielleicht gerieth man auch auf die Idee, zur Erinnerung an den Todten dessen Züge in roher Portraitirung widerzugeben; wenigstens hat diese Vermuthung mehr Wahrscheinlichkeit für sich als jene poetische Mythe, nach welcher der verliebte Hirte die Umrisse des Kopfes seiner Geliebten, deren Schatten zufällig auf eine Felswand fiel, mit Kohle nachgezogen und damit den ersten Schritt zur Malerei gethan hätte; eine Hypothese, deren ziemlich sentimentaler Charakter allein schon genügt, um sie als die Erfindung eines romantischen Kopfes neueren Datums zu kennzeichnen.

No. 57 (zu Seite 234).

Die bekannte Redensart, eine Rolle sei einem bestimmten Schauspieler vom Dichter „auf den Leib geschrieben", könnte zu der Vermuthung Anlaß geben, daß in solchem Falle das Verhältniß von Production und Reproduction sich umkehre, d. h. daß hier der Schauspieler das eigentliche produktive, der Dichter dagegen das reproduktive Element repräsentire. Dies ist auch hinsichtlich des letzteren richtig, und ähnelt der Stellung des Verfassers eines Textbuches zum Komponisten. Aber während letzterer — in Folge des ganz naturwidrigen Charakters der Oper überhaupt — das eigentlich produktive Element repräsentirt, findet ein Gleiches beim Schauspieler nicht statt; sondern hier ist es nichts als die durch technische Routine erworbene Fertigkeit in der Reproduction einer bestimmten Sorte von Charakteren, welcher durch die „auf den Leib geschriebene Rolle" Gelegenheit zur Verwerthung solcher schematischen Virtuosität gewährt wird, wobei von freiem, originalem Schaffen, ja von selbstständiger Erfindung, außer etwa von gewissen technischen Kunstgriffen, deren Erfolg auf die Thränendrüsen oder Lachmuskeln des kritiklosen Publikums der Schauspieler erprobt hat, gar nicht die Rede ist.

Druck von G. Pätz, Naumburg a. S.